
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

GoogleTM books

<https://books.google.com>





*Feite und Untersuchungen
zur Geschichte der altchristlichen
Literatur*

STUDIA PATRISTICA

VOL. V

Papers presented to the Third International Conference
on Patristic Studies

held at Christ Church, Oxford, 1959

Part III

Liturgica, Monastica et Ascetica, Philosophica

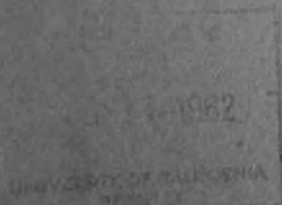
Edited by
F. L. CROSS



Book - stock
BR
45
T 38
V. 50

AKADEMIE-VERLAG • BERLIN

1962



In der gleichen Schriftenreihe sind seit 1951 erschienen:

- Albert Ehrhard: Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Erster Teil: Die Überlieferung. III. Band 2. Hälfte, 1./2. Lieferung (S. 723–1034) [Bd. 52, II, 1/2]**
1952. 312 S. – gr. 8° DM 18,–
- Siegfried Morenz: Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann [Bd. 56]**
1951. XII, 136 S. – gr. 8° DM 20,– (vergriffen)
- Walther Völker: Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus [Bd. 57]**
1952. XXVIII, 672 S. – gr. 8° DM 39,– (vergriffen)
- Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts. Herausgegeben und übersetzt von Walter Till und Johannes Leipoldt [Bd. 58]**
1954. XXIV, 68 S. – gr. 8° DM 24,– (vergriffen)
- Walter Jacob: Die handschriftliche Überlieferung der sogenannten Historia tripartita des Epiphanius-Cassiodor. Zum Druck besorgt durch Rudolf Hanslik [Bd. 59]**
1954. VIII, 180 S. – gr. 8° DM 18,50
- Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502. Herausgegeben, übersetzt und bearbeitet von Walter C. Till [Bd. 60]**
1955. XIV, 328 S. – 2 Lichtdrucktaf. – gr. 8° DM 54,– (vergriffen)
- Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von Joseph Reuss [Bd. 61]**
1957. XLVII, 468 S. – gr. 8° DM 66,–
- Martin Sicherl: Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen von Iamblichos, De mysteriis. Eine kritisch-historische Studie [Bd. 62]**
1957. XVI, 227 S. – 16 Kunstdrucktaf. – gr. 8° DM 33,50
- Studia Patristica I–II. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. Edited by Kurt Aland and F. L. Cross [Bd. 63 und 64]**
1957. Part I: XII, 700 S.; Part II: X, 560 S. – gr. 8° DM 96,–
- Helmut Köster: Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern [Bd. 65]**
1957. XVII, 274 S. – gr. 8° DM 34,–
- Eustathius. Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée. Edition critique avec prolégomènes et tables par Emmanuel Amand de Mendieta et Stig Y. Rudberg [Bd. 66]**
1958. LXIV, 132 S. – gr. 8° DM 25,–
- Hans Lietzmann: Kleine Schriften. Herausgegeben von Kurt Aland**
Band I: Studien zur spätantiken Religionsgeschichte [Bd. 67]
1958. X, 487 S. – 36 Abb. auf 15 Kunstdrucktaf., dav. 2 Ausschlagtaf. – gr. 8° Brosch. DM 43,– Ganzl. (vergriffen)
- Band II: Studien zum Neuen Testament [Bd. 68]
1958. X, 303 S. – gr. 8° Brosch. DM 26,– Ganzl. DM 30,–
- Vinzenz Buchheit: Studien zu Methodios von Olympos [Bd. 69]**
1958. XVI, 181 S. – gr. 8° DM 22,50
- Georg Strecker: Das Judenthum in den Pseudoklementinen [Bd. 70]**
1958. X, 296 S. – gr. 8° DM 33,50
- Kurt Treu: Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem „Dion“ [Bd. 71]**
1958. XII, 184 S. – gr. 8° DM 14,50
- Neue Homilien des Makarius/Symeon I: Aus Typus III. Herausgegeben von Erich Klostermann und Heinz Berthold [Bd. 72]**
1961. XXVII, 178 S. – gr. 8° DM 34,50

DEUTSCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU BERLIN
INSTITUT FÜR GRIECHISCH-RÖMISCHE ALTERTUMSKUNDE
KOMMISSION FÜR SPÄTANTIKE RELIGIONSGESCHICHTE

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

BEGRÜNDET VON
O. VON GEBHARDT UND A. VON HARNACK

BAND 80



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN
1962

STUDIA PATRISTICA

VOL. V

Papers presented to the Third International Conference
on Patristic Studies

held at Christ Church, Oxford, 1959

Part III

Liturgica, Monastica et Ascetica, Philosophica

Edited by
F. L. CROSS



AKADEMIE-VERLAG • BERLIN

1962

Die Kommission für spätantike Religionsgeschichte:

Friedrich Zucker (komm. Vorsitzender), **Berthold Altaner**, **Alexander Böhlig**, **Gerhard Delling**,
Hermann Dörries, **Otto Eißfeldt**, **Walther Eltester**, **Erich Fascher**, **Hermann Grapow**,
Werner Hartke, **Johannes Irmscher** (Leiter der Arbeiten), **Günther Klaffenbach**,
Erich Klostermann, **Johannes Leipoldt**, **Karl Mras**, **Harald Riesenfeld**,
Wilhelm Schneemelcher, **Willem Cornelis van Unnik**

**Zum Druck angenommen auf Beschluß der Kommission
für spätantike Religionsgeschichte vom 13. 5. 1960**

**Redaktoren dieses Bandes:
Jürgen Dummer, Fritz Jüß**

Erschienen im Akademie-Verlag GmbH, Berlin W 8, Leipziger Straße 3-4
Copyright 1962 by Akademie-Verlag GmbH, Berlin
Lizenznummer: 202 · 100/103/62
Kartengenehmigung: Mdl der DDR Nr. 7093
Gesamtherstellung: IV/2/14 · VEB Werkdruck Gräfenhainichen · 1580
Bestellnummer: 2030/26 · ES 7 M · Preis DM49,—

BR 45
T38
v. 80

Table of Contents

Part III

VII. Liturgica

| | |
|--|-----|
| JEAN ELFRIDE BICKERSTETH, London | |
| The Transfiguration and Church Dedications | 3 |
| W. H. CADMAN, Oxford | |
| The Christian Pascha and the Day of the Crucifixion — Nisan 14 or 15? | 8 |
| C. COEBERGH O. S. B., Oosterhout | |
| Notes sur le Sacramentaire d'Hadrien (H) | 17 |
| A. DUMAS O. S. B., Hautecombe | |
| La date du <i>Sacramentaire de Gellone</i> | 23 |
| R. A. FLETCHER, Oxford | |
| Celebrations at Jerusalem on March 25th in the Sixth Century A. D. | 30 |
| W. H. C. FREND, Cambridge | |
| The Christian Basilica at Knossos | 35 |
| K. GAMBER, Regensburg | |
| Der <i>Liber mysteriorum</i> des Hilarius von Poitiers | 40 |
| E. HAMMERSCHMIDT, Münster i. W. | |
| Das liturgische Formkriterium — Ein Prinzip in der Erforschung der orientalischen Liturgien | 50 |
| J. HENNIG, Basel | |
| <i>Martyrologium and kalendarium</i> | 67 |
| T. G. JALLAND, Exeter | |
| Justin Martyr and the President of the Eucharist | 83 |
| J. JANINI, Valencia | |
| La plegaria de S. Siricio <i>Ad virgines sacras</i> | 86 |
| E. MOLLAND, Oslo | |
| A Lost Scrutiny in the Early Baptismal Rite. | 104 |
| ALMUT MUTZENBECHER, Hamburg | |
| Der Festinhalt von Weihnachten und Epiphanie in den echten <i>Ser-</i> <i>mones</i> des Maximus Taurinensis | 109 |
| E. SEGELBERG, Upsala | |
| The Baptismal Rite according to some of the Coptic-Gnostic Texts of Nag-Hammadi | 117 |
| E. TMIADIS, Geneva | |
| «L'Eglise: le Paradis retrouvé», selon l'Hymnographie | 127 |

| | |
|--|-----|
| D. H. TURNER, London | |
| A 10th—11th Century Noyon Sacramentary | 143 |
| H. УСПЕНСКИЙ, Ленинград | |
| Молитвы евхаристии Василия Великого и Иоанна Златоуста в чине православной литургии. | 152 |
| A. VAN DER MENSBRUGHE, Paris | |
| Pseudo-Germanus Reconsidered | 172 |
| S. J. P. VAN DIJK O. F. M., London | |
| The Old-Roman Rite | 185 |
| JOAN HAZELDEN WALKER, London | |
| Terce, Sext and None. An Apostolic Custom? | 206 |
| D. WEBB, Wilburton | |
| Antonio de Gouvea's Version of the Nestorian Liturgy of the Apostles | 213 |

VIII. Monastica et Ascetica

| | |
|--|-----|
| L. BIELEB, Dublin | |
| The Celtic Hagiographer | 243 |
| D. J. CHITTY, Upton, Berks | |
| Some Notes, Mainly Lexical, on the Sources for the Life of Pachomius | 266 |
| H. CROUZEL S. J., Toulouse | |
| Origène et la connaissance mystique | 270 |
| I. H. DALMAIS O. P., Paris | |
| Place de la <i>Mystagogie</i> de saint Maxime le Confesseur dans la Théologie Liturgique Byzantine | 277 |
| H. DÖRRIES, Göttingen | |
| The Place of Confession in Ancient Monasticism | 284 |
| J. GRIBOMONT O. S. B., Rome | |
| Le <i>De Instituto Christiano</i> et le Messalianisme de Grégoire de Nysse | 312 |
| L. H. GRONDIJS, Scheveningen | |
| The Patristic Origins of Gregory Palamas' Doctrine of God | 323 |
| R. J. HALLIBURTON, Oxford | |
| The Inclination to Retirement — the Retreat of Cassiciacum and the 'Monastery' of Tagaste | 329 |
| J. KIRCHMEYER S. J., Chantilly | |
| Le moine Marcien (de Bethléem?) | 341 |
| B. KÖTTING, Münster i. W. | |
| Gregor von Nyssa's Wallfahrtskritik | 360 |
| B. KRIVOCHETINE, Oxford | |
| Le thème de l'ivresse spirituelle dans la mystique de Saint Syméon le Nouveau Théologien | 368 |
| P. KRÜGER, Haus Kannen über Amelsbüren (Westf.) | |
| <i>Cognitio sapientiae</i> . Die Erkenntnis der Wahrheit nach den unveröffentlichten beiden Sermones Babais des Großen über das geistige Gesetz des Mönches Markus | 377 |

| | |
|---|-----|
| FAIRY V. LILIENTHAL, Naumburg | |
| Anthropos Pneumatikos — Pater Pneumatophoros: Neues Testament und <i>Apophthegmata Patrum</i> | 382 |
| Archimandrite SOPHONY, Tolleshunt Knights | |
| De la nécessité des trois renoncements chez St. Cassien le Romain et St. Jean Climaque | 393 |
| J. VANNESTE S. J., Louvain | |
| La théologie mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite | 401 |
| C. VOGEL, Strasbourg | |
| La <i>paenitentia in extremis</i> chez saint Césaire évêque d'Arles | 416 |

IX. Philosophica

| | |
|---|-----|
| A. H. ARMSTRONG, Liverpool | |
| The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians | 427 |
| A. BECKAERT A. A., Paris | |
| L'étude de la philosophie chez les Pères: sens et méthode | 430 |
| A. BENITO Y DURAN, Granada | |
| Filosofia de San Basilio Magno en sus Homilías sobre los Psalmos . . . | 446 |
| E. DES PLACES S. J., Rome | |
| La tradition indirecte des <i>Lois</i> de Platon (livres VII—XII) | 473 |
| G. DOWNEY, Washington | |
| Allusions to Christianity in Themistius' Orations | 480 |
| E. L. FORTIN A. A., Worcester, Mass. | |
| The <i>Definitio Fidei</i> of Chalcedon and its Philosophical Sources . . . | 489 |
| T. IMAMICHI, Fukuoka | |
| Die Notizen von der Metamorphose der klassischen Ethik bei den griechischen Kirchenvätern | 499 |
| P. JOANNOU, München | |
| Le premier essai chrétien d'une philosophie systématique, Jean Philopon | 508 |
| A. LUNEAU O. M. I., Paris | |
| Les âges du monde. Etat de la question à l'aurore de l'ère patristique . | 509 |
| H. MARTIN, Diepenbeek | |
| Jean Philopon et la controverse trithéite du VI ^e siècle | 519 |
| S. MOORE, O. S. B., Downside Abbey | |
| Between us and the Fathers — Aquinas | 526 |
| ILONA OPELT, Bonn | |
| A Christianisation of Pagan Etymologies | 532 |
| I. T. RAMSEY, Oxford | |
| Logical Empiricism and Patristics | 541 |

Index of Authors

- Armstrong, A. H. 427
Beckaert, A. 430
Benito y Duran, A. 446
Bickersteth, Jean Elfride 3
Bieler, L. 243
Cadman, W. H. 8
Chitty, D. J. 266
Coebergh, C. 17
Crouzel, H. 270
Dalmais, J. H. 277
des Places, E. 473
Dörries, H. 284
Downey, G. 480
Dumas, A. 23
Fletcher, R. A. 30
Fortin, E. L. 489
Freud, W. H. C. 35
Gamber, K. 40
Gribomont, J. 312
Grondijs, L. H. 323
Halliburton, R. J. 329
Hammerschmidt, E. 50
Hennig, J. 67
Imamichi, T. 499
Jalland, T. G. 83
Janini, J. 86
Joannou, P. 508
Kirchmeyer, J. 341
Kötting, B. 360
Krivocheine, B. 368
Krüger, P. 377
v. Lilienfeld, Fairy 382
Luneau, A. 509
Martin, H. 519
Molland, E. 104
Moore, S. 526
Mutzenbecher, Almut 109
Opelt, Ilona 532
Ramsey, I. T. 541
Segelberg, E. 117
Sophrony 393
Timiadis, E. 127
Turner, D. H. 143
Uspensky, N. 152
van der Mensbrugghe, A. 172
van Dijk, S. J. P. 185
Vanneste, I. 401
Vogel, C. 416
Walker, Joan Hazelden 206
Webb, D. 213

VII. LITURGICA

JEAN ELFRIDE BICKERSTETH

W. H. CADMAN

C. COEBERGH

A. DUMAS

R. A. FLETCHER

W. H. C. FRENCH

K. GAMBER

E. HAMMERSCHMIDT

J. HENNIG

T. G. JALLAND

J. JANINI

E. MOLLAND

ALMUT MUTZENBECHER

E. SEGELBERG

E. TIMIADIS

D. H. TURNER

N. USPENSKY

A. VAN DER MENSBRUGGHE

S. J. P. VAN DIJK

JOAN HAZELDEN WALKER

D. WEBB

The Transfiguration and Church Dedications

JEAN ELFRIDE BICKERSTETH, London

The aim of this paper is to set out the evidence for a connection between the Transfiguration and church consecrations or dedication festivals. This connection is found in certain oriental sources and also in the west, but is hardly noticeable in Greek texts. I am not an orientalist, and am therefore hampered in my investigations by having to depend on those texts which are not only published but also translated.

I will take first the western evidence. In some 7th and 8th century Latin lectionaries¹, the Transfiguration narrative, or part of it, from Matthew or Mark, is used as the Gospel pericope for dedication festivals. The suitability of the Transfiguration story for this occasion was probably that it includes Peter's suggestion of making tabernacles which was immediately followed by the overshadowing of a cloud out of which came the voice of God, just as in the Old Testament "the cloud covered the tabernacle of meeting and the glory of the Lord filled the tabernacle" (Ex. 40, 34). In most of the relevant lectionaries the first verse only of the pericope is mentioned, but in one its full extent is stated: it ends after the description of the voice from the cloud, leaving the Transfiguration story unfinished.

It is perhaps worth mentioning that the tabernacles which I have suggested as the link between Transfiguration and dedication are found in 6th century England in connection with dedications. Bede relates² that Gregory the Great advised Augustine not to destroy the pagan temples, but to turn them into Christian churches, and at their dedication instead of animal sacrifices to get the people to build tabernacles of wood in which to celebrate the festivities.

¹ See *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 5, 881. 894. 882. 895, s. v. *Evangelies*, and *ibid.* 12, 758. 761, s. v. *Naples*.

² Bede, *historia ecclesiastica* 1, 30.

An instance when church dedication is connected with the Jewish festival of Tabernacles is provided by the pilgrim Aetheria¹, who, writing in the late 4th century, points out the coincidence of the date of the dedication of the Anastasis in Jerusalem, which lasted eight days, and of the *encaenia* of Solomon's temple, which she omits to mention took place at the time of the Jewish festival of Tabernacles.

The first oriental source I shall quote is in fact in Greek — a sermon on the Transfiguration dating from after the Council of Chalcedon but ascribed to Ephraim the Syrian², which is frequently found as the homily for the day in Greek service books, but seems to have had no influence on later Greek exegesis of the Transfiguration. This homily makes a clear connection between Mount Tabor, on which the Transfiguration traditionally took place, and the Church. After pointing out that at the Transfiguration the leaders of the old covenant and of the new confronted each other, Moses and Elijah seeing the manhood of Christ for the first time and the apostles the glory of his godhead which they had not previously been aware of, the author continues:

"The mount became a type of the Church, and Jesus made one in himself the two testaments which the Church received, and made known to us that he is the giver of both."

Mount Tabor, where representatives of both testaments were present, is thus treated as a symbol of the Church which accepts them both. (This homily, by the way, provides the basis for the passage on the Transfiguration in the Ethiopian synaxary³.)

I pass now to the Coptic Church, in which all three Transfiguration pericopes (from the synoptic Gospels), together with the lection from the Gospel of John about Christ at the *encaenia* in Jerusalem, are prescribed as lections for the consecration of a church⁴. The Transfiguration narrative in each case is not complete, but is cut short after the voice from the cloud, as in one of the Latin lectionaries already mentioned.

The Armenian Church provides perhaps the most interesting evidence. A very precise connection between the Transfiguration

¹ Peregrinatio Aetheriae 48.

² Ed. J. S. Assemani vol. 2, pp. 41—48.

³ Entry for 13th Nahase, PO 9, pp. 305—310.

⁴ See G. Horner, Service for the consecration of a church . . . according to the Coptic rite, London 1902, p. 4, and A. Vaschalde in Muséon 45, 1932.

and church consecrations is made by John of Odsun¹, Armenian catholicos in the early 8th century, in the commentary on the rite for founding and consecrating a church which is ascribed to him on internal evidence:

"The divine archpriest musters unto the place set apart thereto the classes of clerics and ministrants."

"In the same manner as also the heavenly archpriest mustered the first elders unto the summit of mount Tabor, to with, the great Moses that constructed the tabernacle of witness and Elias that raised an altar and was of all the prophets zealous for God's glory; but also the Rock so named of faith, and the sons of Thunder from among his nearest eyewitnesses. Unto whom, instead of the booths of which they spake, he shewed forth the cloud-wrought and resplendent vault of heaven. To the end that by two or three witnesses might be confirmed the mystery of the church, which he was indeed about to build upon them, the universal Catholicé holy, according to the apostle that saith: Builded upon the foundation of apostles and prophets (Eph. 2, 20)."

Here there is no reference to the consecrating cloud out of which spoke the voice of God, but only a mention of the cloud-wrought heaven. The beginning of the Church is clearly here referred to Mount Tabor at the occasion of the Transfiguration, though that event is not explicitly mentioned. The unspoken parallel may be the following text in Hebrews:

"For Christ entered not into a holy place made with hands, like in pattern to the true; but into heaven itself, now to appear before the face of God for us" (Hebr. 9, 24).

Exodus (6, 9. 40) relates that the tabernacle was built according to the instructions given by God to Moses on Mount Sinai, and Theodoret² claims that its interior represented the heavens. (In the Armenian Church there is in fact a commemoration of the tabernacle or ark of the Old Testament which is found in close connection with the Transfiguration in the Bodleian manuscript of the Armenian lectionary translated by Conybeare³.)

According to another Armenian document, the canons⁴ doubtfully ascribed to John Mandakuni, Catholicos of Armenia in the second half of the 5th century, there is some connection between the Transfiguration festival and the *festum primi omnium sacellorum mundi*, but that point is too complex to be discussed here.

¹ F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905, p. 11.

² *Quaestio 60 in Ex.* (PG 80, 281 C).

³ Conybeare, *op. cit.*, p. 526 and footnotes.

⁴ A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* 10, Rome 1838, p. 296.

The evidence from the Greek church now remains to be considered. This is not wholly negative, for in the *Euchologion* on August 6th (the Transfiguration) as well as on August 15th (the Koimesis) there is a blessing of the grapes, that is, there is some trace of a harvest festival, which is what the Jewish festival of Tabernacles was. There is also in the Greek service for the dedication of a church the idea that the church is the successor of the tabernacle and the temple, but this is not greatly stressed, and is not connected with the Transfiguration.

In Greek commentaries on the Transfiguration, beginning with Origen¹, Peter's suggestion of building three tabernacles is usually condemned as an attempt either to avoid the crucifixion by staying on the mountain or to bring Christ down to the level of his two servants Moses and Elijah. It is not until the 7th century that Maximus Confessor² interprets Peter's suggestion mystically in a favourable light, but already in the 6th century there were three churches built on the summit of Mount Tabor where three tabernacles had been suggested, and there may have been a church on that site since the time of Helena, mother of Constantine the Great. John of Damascus' sermon on the Transfiguration³, which was actually preached on Mount Tabor, refers to the fact that there are now three churches where Peter had wanted to build three tabernacles. The usual interpretation of the Transfiguration in the Greek Fathers is that it gave a vision of Christ in glory to the chosen disciples in order that they might be strengthened in faith at the time of the crucifixion. Many authors agree that the Transfiguration took place in fulfilment of the immediately preceding prophecy of Christ that some of his hearers would not taste death until they saw the kingdom of heaven. But none of them makes a connection between the kingdom and the church, which is done as early as the 5th century in the west by Augustine⁴, who in one of his two sermons on the Transfiguration narrative points out *Iam demonstratur nobis, in ecclesia regnum dei*. He had already said, in commenting on the whiteness of Christ's garments:

"Vestimenta autem eius, ecclesia eius. vestimenta enim nisi ab induto contineantur, cadunt".

This interpretation is followed by some later Latin authors.

¹ Comm. in Mt. 12, 31, ed. E. Klostermann (GCS 40, pp. 136–137).

² Capitulum theologicorum 2, 16 (PG 90, 1132 BC).

³ Hom. 1, 16 (PG 96, 569–572).

⁴ Serm. 78, 2 and 4 (PL 38, 490–491); cf. serm. 79 (PL 38, 493).

To summarize the evidence from the various churches: In some Latin lectionaries, the Transfiguration narrative, incomplete, is read at church dedication festivals, and there is an interpretation linking the kingdom of God with the church; at Coptic church consecrations the Transfiguration pericopes, similarly incomplete, are read; in 4th-century Jerusalem as well as in 7th-century England tabernacles are connected with dedication; a homily ascribed to Ephraim says that Mount Tabor symbolizes the church; an Armenian bishop implies that the church was founded at the Transfiguration, and other Armenian sources show a tabernacles festival in connection with the Transfiguration; in Greek commentaries, although three churches were built where Peter had suggested three tabernacles, the usual interpretation is that his words were misguided.

In conclusion there is little to add. My aim has been to set out the evidence, not to offer explanations. Yet it is perhaps worth pointing out one thing. The Greek interpretation that Peter's suggestion of building tabernacles was an attempt either to stay on the mount and thus avoid the crucifixion or to bring Christ down to the level of Moses and Elijah is certainly over-subtle and also historically improbable, especially in view of the fact that the Gospels take the trouble to mention that Peter did not know what he was saying. The interpretation which admits of a connection between the Transfiguration and church dedications or consecrations, depending as it does on the notion that the tabernacles were a good idea, was unlikely to find favour as long as Origen's severe remarks about Peter being inspired by an evil spirit on this occasion were still acceptable. This perhaps accounts for the meagre evidence for the connection in Greek sources.

The Transfiguration remains one of the more mysterious events in the Gospels, and this paper has not tried to make it less so.

The Christian Pascha and the Day of the Crucifixion – Nisan 14 or 15?

W. H. CADMAN, Oxford

It will be assumed in this paper that from the earliest days Jewish-Christians in Jerusalem normally joined with their countrymen in observing the 14th of Nisan. The Passover, however, was also the season of the Passion. What manner of recognition did this fact receive from Jewish Christians at first in the Passover ritual? Be that as it may, as regards the day for observing the Pascha, the usage of the Quartodeciman churches of Asia was continuous with that of the Jerusalem church. In the 2nd century these churches at their Pascha on the 14th of Nisan commemorated the redemption effected by the death of Christ. "Nach meinem Heimgang zum Vater, so gedenket ihr meines Todes", the risen Lord says in the *Epistola Apostolorum* at VII 13¹. But in the first phase of its Christian history the Pascha rested on the Law. The broad facts respecting the Quartodeciman usage of Asia are the retention of the ancient Jewish and primitive Christian day of observance, and the use of a Paschal ritual Christianized in form and significance. The legal origin of the day for observance, taken together with the Marcan dating of the Crucifixion, poses the question: Did the Johannine representation that Christ died on the 14th day arise simply as a natural consequence and by-product when the old forms of the Pascha were abandoned and the rite made expressive of Christian ideas?

I recall first the principal passages relating to the antiquity of the Quartodeciman usage². The practice of the churches of Asia was acknowledged to be ancient at the time of the general controversy in the last decades of the 2nd century. It appears from the

¹ In Carl Schmidt's rendering of the Coptic: *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, Leipzig 1919 (Texte und Untersuchungen 43), p. 53.

² Eusebius, *Hist. eccl.* V 23–25.

letter which Irenaeus addressed to Victor, urging him not to cut off the Asian churches, that as early as the episcopate of Xystus Quartodecimans had settled in Rome itself. But the main piece of evidence from Irenaeus occurs in the account of the discussion between Anicetus and Polycarp over Paschal usage. "Anicetus", says Irenaeus, "could not persuade Polycarp not to observe, seeing that he had always observed with John the disciple of our Lord and the rest of the apostles with whom he had associated; neither could Polycarp persuade Anicetus to observe, as he said that he ought to hold fast the custom of the presbyters before him." Again, Polycrates of Ephesus, writing to Victor (c. 195) with the approval of the bishops of Asia, produces a long roll of witnesses: Philip of Hierapolis; John of Ephesus. He goes on to appeal to Polycarp and lesser figures. Such then was the nature of the Quartodeciman claim and the admission of Irenaeus.

I turn to Eusebius¹ who gives an account of the general controversy resting on knowledge of the primary documents. The historian says (I mention only the essential points) that the churches of Asia held that they ought to observe the 14th day of the moon, on which day the Jews were commanded to sacrifice the sheep, and that on this day it was necessary to conclude the fastings, whatever might be the day of the week. The churches of the rest of the world, on the other hand, did not celebrate the feast in this manner; they observed the custom, derived from apostolic tradition and prevailing hitherto, to the effect that it was not fitting to conclude the fastings on any other day than Sunday. The Sunday of this, the general, usage, is the Sunday following Nisan 14. As the account of Eusebius indicates, with the difference in the day of celebration was associated diversity of usage as regards the preliminary fast.

St. Mark's Gospel does not assign the Crucifixion to the 15th of Nisan by any direct statement to that effect; his chronology is a result of his story of the preparations for the Passover and of the meal in the evening (14, 12-26). But the Fourth Evangelist places the death of Christ on the 14th day both deliberately and allusively. No solution commanding general assent to the problem thus raised has yet been reached. Some independent court of appeal is needed before which these competing claims can be taken. How far will the Quartodeciman fast meet the requirement?

¹ Hist. eccl. V 23.

In the letter he sent to Victor (quoted by Eusebius), Irenaeus treats of the dispute about the fast. Some, he says, fasted one day, others two, and others more; whilst some reckoned their day as consisting of 40 hours day and night. Such diversity, Irenaeus continues, was not of recent origin, but arose "long ago in the times of our predecessors" (πολὸν πρότερον ἐπὶ τῶν πρὸ ἡμῶν). From certain obscurities in the second excerpt which Eusebius makes from the letter, it has been proposed to extract the seemingly improbable conclusion that at Rome there was no Paschal fast before the episcopate of Soter (c. 166/174). It is not necessary to consider the suggestion in the present discussion; even if it were accepted, it would remain that the practice of Polycarp in this regard is not in question. And Polycarp, Irenaeus testified, Western though he was, refused to be persuaded by Anicetus to abandon the mode of Paschal celebration which he had observed "with John and the rest of the apostles with whom he had consorted". We are taken back to the period when emigrants from Palestine — amongst them commanding figures, a John of Ephesus, a Philip of Hierapolis — settled in Asia Minor after the fall of Jerusalem and took over the direction of the churches. The observance of the 14th day by these Palestinian settlers — men of such formative influence on the churches of Asia — explains how it was that Quartodeciman practice struck such deep roots, a fact which would surely need this explanation even if it had not been given by those representative Quartodecimans, Polycarp and Polycrates, and which itself lends confirmation to their claim.

Now, is it or is it not — for the point is disputed — to the ineffaceable recollection of the day of the Passion which remained with those former Palestinians that we are to look for the explanation of the Quartodeciman Paschal fast? Such was the opinion of Carl Schmidt in his edition of the *Epistola Apostolorum*¹. According to Schmidt these Palestinian emigrants fasted on the 14th of Nisan because on this day the Lord had suffered and died. I propose in the end to follow Schmidt in this, after a discussion of difficulties. In the meantime the question may now be raised again whether the tradition that Christ died on the 14th of Nisan is likely to have arisen from the retention in Asia of the ancient day for the Pascha. The Christian Pascha was an inheritance from

¹ Op. cit., pp. 655 ff.

Judaism, as its name, τὸ πάσχα, would itself suggest, the old observance being transformed and re-interpreted; in particular, whilst Jews on the night of Nisan 14–15 recalled the deliverance from Egypt, Quartodecimans gave themselves over to joy in commemoration of the greater redemption wrought through the death of Christ. The continuity is obvious; nevertheless the doubt thus occasioned as to whether the tradition that Christ died on the 14th of Nisan goes back to historical recollection may, it seems, be set aside, in view of the form of the Christian development as a whole. Not all the main roots of the Christian Pascha are in the old Jewish observance. It may hardly be claimed on the ground of a Mishnah prohibition of food for several hours before the Passover meal¹, and of Philo's mention of a νηστεία before the Passover², that the fast at the Christian observance can be explained from Jewish practice. In the former case the abstention from food would perhaps have been a means of purification with the eating of the Passover meal in view. The explanation in the Talmud is that the fast was intended to intensify the desire to eat the meal. And would not Philo have seen in the νηστεία to which he alludes an ascetic preparation? As an allegorist he could interpret the Passover as τὴν ἐκ παθῶν εἰς ἀσκησιν ἀρετῆς διάβασιν³, a ψυχῆς κάθαρσις⁴. But Christians, at the memorial of their Paschal deliverance, acknowledged also its dreadful prelude. That recollection of the death of the Lord was the old guiding motive of the fast is indicated explicitly by Tertullian, who witnesses to the founding of the fast on the prophecy of Christ that the disciples would fast after the bridegroom had been taken away⁵. It may be also that the author of *The Gospel of Peter* mentioned the fast of mourning⁶ – cf. Mark 2, 20 – with allusion to the local Paschal fast of his time. The Syriac *Didascalia*⁷, invoking the authority of words of the Lord on the morning of the Resurrection and of instructions of the Apostles, does indeed enjoin that the fasting at the Pascha should be on behalf of the Jews⁸, but this with

¹ Pesachim 10, 1.

² De Decal. 159.

³ De sacrif. Abelis et Caini 63.

⁴ De Spec. Leg. II 147.

⁵ De ieiunio 2, 13; cf. de orat. 18.

⁶ Ed. Swete, London 1893, p. 13.

⁷ H. Achelis – J. Flemming, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts* II, Leipzig 1904 (Texte und Untersuchungen 25, 2), p. 103 ff.

⁸ Cf. Epiphanius, *Haer.* 70, 11, 3; *Apost. Const.* V 13, 3f.

polemic against the motive of fasting for the sake of Christ. Again, the conjecture¹ that originally the fast was observed as a preparation for the reception of the Lord in the Eucharist at the end of the Vigil is not supported by the regulation for the fast in chapter XXIX of *The Apostolic Tradition of St. Hippolytus*². Nor is there reason to suppose that the general significance of the fast was a matter of dispute between the Asian and the other churches. In the detailed notice of the fast which Irenaeus gives the differences have to do with the variations in its length; nor does Eusebius arouse doubt on this score. The Quartodeciman churches, he simply states, broke off the fast on the 14th of Nisan; the rest on the following Sunday.

Does the evidence relating to the Paschal controversy sustain the hypothesis that the Quartodeciman fast lends weighty corroboration to the Passion-chronology which the Fourth Gospel sets forth? Two objections require attention, one being a proposed interpretation of Eusebius, the other arising from arguments of which some Quartodecimans availed themselves. Eusebius first. It was concluded by Dr. Brightman³ that Eusebius intended to represent that the night-ritual of the Pascha, at which the fast was brought to a close, was observed by the churches of Asia not on the 14th–15th day of Nisan, but on the 13th–14th. The 14th day was kept as a festival, the preliminary fast being already over. The proposal is a difficult one in its implications. If Quartodecimans recognized in the Pascha an occasion for fasting owing to the suffering of Christ, it is at least to be expected that they would not have ended the fast before what they believed to be the day of the month which corresponded to the historical day of the Crucifixion. And it would seem to be sufficiently clear that Eusebius scarcely intended a different inference to be drawn from his statements. The Asian churches, says the historian (I give only the substance of his account) in the passage already mentioned, considered that they ought to observe the 14th day of the moon and deemed it necessary to bring their fastings to an end on this day, whatever the day of the week. But the rest of the churches held that it was not fitting to end the fasts on any other day than Sunday. Dr. Brightman argued that Eusebius (I quote)

¹ See J. Jeremias in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* V, Stuttgart 1954, p. 901 s. v. *πάσχα*.

² Ed. G. Dix, London 1937.

³ *The Journal of Theological Studies* 25, 1924, p. 261.

“says of the 14th day of the Quartodeciman usage precisely what he says of the Sunday of the general usage; and since in the latter case we know that his words mean that the day was a feast and not a fast, it is impossible to suppose that, in reference to the Quartodecimans, they mean that their day was even a half-fast”¹. Dr. Brightman did not, however, discuss what Eusebius meant by the phrase “to observe the 14th day of the moon”. By “day” Eusebius could not have meant the period of daylight, for room has to be found for the Vigil, which, according to the *Epistola Apostolorum*² lasted until cockcrow. The associations of the phrase are Jewish. And 2nd century Quartodecimans, dependent as they were on the Jews for the determination of the 14th day, in employing the phrase “to observe the 14th day”, would have followed the Jewish usage, according to which observing the 14th day was understood to include those parts of the festival which fell on the night of the 14th–15th, in strict reckoning the 15th. Thus Philo says of the Passover: ἀγεται γὰρ τεσσαρεσκαίδεκα ἡμέραι τοῦ μηνός³. Again, Apollinaris of Hierapolis provides evidence which shows that Quartodecimans themselves employed this locution. I quote: “And they say that on the 14th the Lord ate the sheep with the disciples and Himself suffered on the great day of unleavened bread; and they argue that Matthew speaks as they have supposed; hence their opinion is inconsistent with the Law, and the Gospels seem, according to them, to be at variance”⁴.

The second objection is that some Quartodecimans accepted the Synoptic chronology. Is it to be supposed that in this they were representative of traditional Quartodeciman opinion? Or is their position even an indication that normal Quartodeciman usage was not inseparably associated with the 14th of Nisan as the day of the Passion? I mention the principal data: 1. Apollinaris of Hierapolis in the fragment just quoted from the Paschal Chronicle. In a second extract, preserved in the same source, Apollinaris says: “The 14th day is the genuine Passover of the Lord, the great sacrifice”, etc. The passage ends with a reference to burial on the day of the Passover. 2. Melito of Sardis wrote two

¹ P. 261.

² Chapter 8 of the Coptic (Schmidt, op. cit., p. 55).

³ De Spec. Leg. II 149.

⁴ Quoted from the fragments preserved in the Chron. Pasch. I, in Dindorf's edition, Bonn 1832, pp. 12–15.

books — no longer extant — on the Pascha in consequence of a great dispute, a *ζήτησις πολλή*, about it which broke out in Laodicea in the decade 160–170 (so, in effect, Eusebius, who quotes Melito's opening words¹). 3. Clement of Alexandria composed a *λόγος περὶ τοῦ πάσχα*, and, on his own testimony, he did so *ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς*². In this work, as an excerpt in the Paschal Chronicle shows, Clement, resting his case on the Fourth Gospel and explaining that the Synoptics speak with the same voice, argued that Christ did not eat the legal Passover meal, but died on the 14th day, being Himself the true Paschal Victim. It has been inferred³ that, inasmuch as Clement says that Melito's treatise provided him with the occasion for his own work, Melito himself would have followed the Passion-chronology of the Synoptics. Are we then in the presence of data which show that the Asian Pascha was not normally bound up with belief in the Crucifixion on the 14th day? In forming an opinion on this vital question, much depends on the view taken of the Laodicean dispute. All that is certain is that this *ζήτησις πολλή* arose *περὶ τοῦ πάσχα* (so Melito as cited by Eusebius). But the situation becomes clearer, if, as Schmidt believed⁴, Apollinaris of Hierapolis as well as Melito entered into the controversy and dealt with the subject of dispute in his work on the Pascha. Hierapolis was a neighbouring city with Quartodeciman traditions — it was the city of Philip — and it is altogether likely that Apollinaris — himself a Quartodeciman, as I cannot doubt⁵ — would have intervened. By combining the data supplied by Melito and Apollinaris, we can see that the dispute had to do with the Asian Pascha and the Passion-chronology, and that an intimate relationship between Paschal usage and the chronology of the Passion was fully admitted. Those Laodicean controversialists who espoused the Synoptic chronology of the Passion ("Matthew" is the Gospel named by them) would have wished to draw certain inferences of whatever kind for the mode of observing the Pascha. Perhaps they called in question the fast on the 14th day, since they held that Christ had not died on that

¹ Hist. eccl. IV 26, 3. 4.

² So Eusebius *ibid.*, quoting Clement.

³ E. g. by Dr. V. H. Stanton, *The Gospels as Historical Documents* I, Cambridge 1903, p. 182.

⁴ *Op. cit.*, pp. 623 ff.

⁵ Cf. Schmidt, *op. cit.*, p. 624.

day. However that may be, the conclusion can scarcely be avoided that the supporting argument employed by them – viz. that Christ ate the legal Passover meal and died on the great day of unleavened bread – was directed against a belief, hitherto prevailing at Laodicea, that Christ had not eaten the legal Passover but had died on the 14th day. (Indeed, if the Apollinaris fragment is rightly regarded as relevant material, the dispute at Laodicea serves as an indication of how deeply the traditional Asian Pascha was rooted in the 14th day as the day of the Passion.)

As regards the Passion-chronology of Melito. Like Sagaris, the martyr bishop of Laodicea at the period of the dispute, Melito was a representative Quartodeciman (Polycrates mentions both in his roll of witnesses). It would be a disturbing result for the contention of this paper if Melito, typical Quartodeciman figure as he was, held that the 15th was the day of the Passion. For if he followed the Synoptics, Melito would scarcely have inherited a tradition that the 14th was fasted because on this day Christ had suffered. At any rate, such would be the natural inference. And however far back we look behind Melito the serious doubt would remain whether the traditional Asian Pascha of normal usage was inseparably associated with belief in the Crucifixion on the 14th day. But, as things are, the only data for the view that Melito followed the Synoptics are Clement's arguments for the 14th day in a work which he said that he had composed *ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς*, – data which certainly cannot be accepted as evidence that Clement upheld the 14th day against Melito himself. At the most they can be taken to indicate that Melito's treatise contained material to which Clement took exception and which induced him to argue for the 14th day as the day of the Crucifixion. But Melito had intervened in the controversy at Laodicea on behalf of traditional Paschal usage against innovators who supported themselves on Matthew; and his polemical treatise must have brought to light not simply his own position as regards the Passion-chronology, but also that of his adversaries. If in arguing that all the Gospels agree in placing the crucifixion on the 14th day Clement was directly contemplating some of the material in Melito's treatise, one would expect that he would have seized upon the part or parts concerned with the case of Melito's opponents. Does not Clement's harmonizing exegesis suggest that he is contesting an exposition which found that the

Gospels were at variance? If Schmidt¹ was right in thinking that those Laodiceans who provoked the *ζήτησις πολλή* are presented to us in the Apollinaris fragment, we may feel sure that they would have appeared again in Melito's treatise, written as it was in consequence of the dispute. Clement then, so I conceive, was not arguing against the Passion-chronology of the bishop of Sardis himself. Like his contemporary Apollinaris, Melito would have stood by tradition and the Fourth Gospel, and each by some exegetical device would have found that all four Gospels agreed over the chronology, as was the case with Clement.

The impression which the Laodicean controversy leaves is that the claim that Christ ate the legal Passover and so died on the 15th day was a novel one, and to those typical Quartodeciman figures, Melito and Apollinaris, as well as to those in Laodicea who resisted it, disturbing in its consequences for the traditional Paschal observance of the Asian churches. If logical deduction is to count for anything, those in Laodicea who followed the Synoptics would have made the motive of fasting the 14th day in memory of the Passion an object of attack; but the opposition they met with makes it clear that they did not stand in the main stream of traditional Quartodeciman opinion.

If the data which have come before us have been interpreted on the right lines, the Asian Pascha goes back behind the Fourth Gospel, and this as an observance rooted in knowledge of the 14th day as having been the historical day of the Passion.

¹ Op. cit., pp. 622 ff.

Notes sur le Sacramentaire d'Hadrien (H)

C. COEBERGH O. S. B., Oosterhout

L'opinion que le Sacramentaire envoyé par le pape Hadrien I^{er} entre les années 784 et 791 à Charlemagne ne présentait aucun mélange étranger à la liturgie papale est encore assez répandue. Malgré l'adjectif *immixtum*, sur lequel on a beaucoup insisté¹, il nous semble qu'on a exagéré beaucoup en parlant de la nature exclusivement papale de ce sacramentaire. Même dans le codex de Cambrai n. 159 (164) que l'on considère généralement comme une copie directe de l'exemplaire envoyé à Charlemagne il y a des éléments non-papales, voire même plutôt de la sphère presbytérale ou épiscopale à relever. Ceci n'est aucunement étonnant; il est fort invraisemblable que le pape aurait abandonné le livre indispensable pour son usage personnel. Par ailleurs l'*Ordo romanus II*² nous apprend: *Si autem summus pontifex ubi statio fuerit contigerit non adesse, haec sunt que ab alio episcopo dissimiliter fiunt*: ... (numéros 1 à 8), et: *Similiter etiam et a presbitero agitur, quando in statione facit missas* (numéros 9 et 10). Or le sacramentaire H est bien un livre stationnal, mais

1. Les rubriques: *Qualiter missa Romana celebratur*³ correspondent bien à la situation exprimée dans l'*Ordo Romanus II*, c'est à dire lorsque un évêque suburbicaire ou un prêtre cardinal remplaçait le pape, ce qui pouvait arriver assez souvent (au cas de maladie du pape p. ex.).

2. Au Canon de la messe l'on offre le sacrifice: *Pro ecclesia tua sancta . . . una cum beatissimo papa nostro illo* (H 1, 19). Il est évident que c'est la formule prononcée par l'évêque ou le prêtre remplaçants du Pape lui-même.

¹ K. Gamber, *Sakramentartypen*, Beuron 1958, p. 7.

² Éd. M. Andrieu, *Les Ordines Romani II*, Louvain 1948, p. 115–116.

³ H. Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, Münster 1920 (*Liturgiegeschichtliche Quellen* 3), p. 1.

3. Le même cas ce présente H 79, 3: *Oremus et pro beatissimo papa nostro illo* . . . et l'oraison H 79, 4 qui y correspond: . . . *electum nobis antistitem tua pietate conserva* . . . La formule papale primitive n'est pas conservé dans cette série des *Orationes solemnes* du Vendredi-saint. De même il est extrêmement probable que les prières H 80: *Benedictio salis*, H 81: *Oratio ad catechumenum faciendum*, H 82: *Oratio super infantes in Quadragesima ad quatuor euangelia* (qui se retrouvent dans le Gélasien ancien) étaient généralement prononcées par un simple prêtre, et non par le pape en personne. Du reste est-il bien probable que la rubrique de H 83: *ORATIO IN SABBATO PASCHAE ad reddentes dicit dominus papa post pisteugis* se trouvait littéralement dans l'exemplaire papal? Ne s'agit-il pas nettement d'adaptation et d'œuvre de copiste d'un sacramentaire stationnal, mais non pas purement papal?

4. La rubrique H 85, 11: *Baptizat et linit eum presbiter de chrismate* est évidemment presbytérale.

Relevons H 97 comme exemple de la composition hybride de la compilation. Le titre *AD COMPLETUM DIEBUS FESTIS* couvre deux formules *Ad completa* (Postcommunions), la première est identique à H 17, 5 qui sert de Postcommunion (*Ad completa*) à la messe de l'Épiphanie. Or on n'y trouve aucune allusion à la communion elle-même! C'est une formule neutre (il y a d'autres exemples de formules neutres *Super oblata*) sans allusion à l'acte liturgique correspondant dans le sacramentaire H; il y en a d'autres pour l'*Ad completa* dans H, ce qui montre une certaine négligence et indifférence pour le contenu de ces brèves formules, moins étroitement liées à l'action liturgique elle-même. Ceci semble correspondre à l'état d'esprit de l'époque. Dans le Gélasien ancien¹, qui date de la même époque, ce phénomène est moins frappant. Il est bien curieux de retrouver ensuite H 97, 2: *ALIA. Caelesti lumine* . . . la Postcommunion de la même fête du 6 janvier du dit Gélasien à la suite de la Postcommunion grégorienne pour cette fête . . . tout de suite après une série de (H 96) *ALIAE ORATIONES PASCHALES!!* Donc des oraisons de la fête de l'Épiphanie font suite à une série pascalle! Ces incohérences de fond et de forme (qui se retrouvent ailleurs, p. ex. H 28, 5 et 6, deux *ALIA*

¹ Selon A. Chavasse, *Le Sacramentaire Gélasien* (Vat. Reg. 316), Paris-Tournai 1958 (Bibliothèque de Théologie IV 1), sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle.

«neutres», suivie d'une 3^e *ALIA. Beatae Agathe . . . ut per ea quae sumpsimus . . .* une Postcommunion!!) nous donneront nous semble-t-il la clef de certains problèmes (comme de la soi-disante absence de messes pour les dimanches ordinaires de l'année dans le sacramentaire H).

Bornons nous pour le moment à la thèse proposée ici au début. H 199 nous présente après la messe pour le *NATALE PAPAE* une autre pour celui du prêtre cardinal. H 201, 1–36 et H 202, 1–59 pouvaient servir aux Dimanches et jours ordinaires, comme du reste aussi les messes du Sanctoral, mêlé au Temporal. H 33, 1: *Deus qui conspicis . . . ut contra aduersa omnia doctoris gentium* (= sancti Pauli apostoli) *protectione muniamur: per.*, de la Sexagésime prouve qu'une oraison du «Sanctoral» ne détonne pas à un jour de dimanche; H 56, 1. 2. 3 (l'oraison, la *Super oblata* et l'*Ad completa* introduites ici au jeudi de la 3^e semaine du Carême par Grégoire II [715–731]) est une preuve suffisante pour montrer que ces oraisons empruntées au Sanctoral de l'ancien Gélasien pouvaient s'accorder sans inconvénient avec des leçons (épître ou évangile) du Temporal. Quoique l'évangile de ce dernier jour fasse une allusion voilée à la puissance miraculeuse des saints guérisseurs «anargyres», et l'épître de la Sexagésime s'exprime en termes expresses sur les souffrances du saint patron de l'église stationnale. La tendance existait à Rome, au VII^e siècle, d'étendre ou de transférer à quelque dimanche voisin certaines fêtes de saints qui tombaient d'ordinaire pendant la semaine, pour permettre au peuple d'y prendre plus facilement part. La rubrique d'un certain nombre d'Évangélistes le nous apprend: 13. Mai. *Dedicatio ecclesiae* (ou H 107: *Natale s. Mariae ad martyres*) *s. Mariae ad mart.*, suivie de la rubrique: *Legitur euangelium cuius occurrerit ebdomadae, eo quod semper die dominica celebratur ipsa sollemnitas*¹.

Ensuite nous trouvons une espèce de Supplément bien plutôt presbytéral que papal: H 205: *ORATIO AD BAPTIZANDUM INFIRMUM*. Est-il bien probable qu'au VII^e et VIII^e siècle à Rome le Pape en personne serait aller baptiser un catéchumène malade ou moribond quelconque? Puis: H 206: *ORATIO AQUAE AD BAPTIZANDUM INFIRMUM*. Les rubriques sont à la deuxième personne: *Postquam eum catacizaueris benedi-*

¹ Cf. S. Beissel, Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches, Freiburg i. Br. 1907, p. 136, n. 4.

cis aquam . . . baptizas et linis eum de chrisma in cerebro et dicis: ille talis, baptizo te . . . Postea tangis eum de chrisma in caput et dicis . . . (le baptême encadré par 2 onctions presbytérales!). **COMMUNICAS ET CONFIRMAS EUM**. Le **CONFIRMAS** pris isolément pourrait à la rigueur se rapporter à la confirmation; mais le cadre presbytéral de toutes les rubriques précédentes pousse plutôt à traduire ici l'expression technique: *communicas et confirmas eum* par: tu lui administres la communion (sous l'espèce du pain) et le calice.

La série suivante H 207, 1. 2. 3: *Oratio aquae exorcizatae in domo*; H 208: *Oratio ad uisitandum infirmum*; H 209: *Oratio super paenitentem*; H 210: *Oratio ad agapem pauperum: Da dne. famulo tuo illo* (pour le bienfaiteur) semble aussi presbytérale. Il pourrait en être de même de H 211: *Oratio ad capillaturam* et H 213: *Oratio ad barbas tondendas*. Il est peu probable que les papes, même de ce temps, pouvaient s'occuper de cérémonies aussi peu importantes. H 212: *Oratio ad clericum faciendum*; H 214: *Oratio ad diaconam faciendam*; H 215: *Oratio ad ancillas dei uelandas*; H 216: *Oratio ad abbatem faciendum uel abbatissam* semblent exiger l'intervention d'un évêque ou du Pape (cf. *Liber Diurnus* p. ex.). Les formules qui suivent H 217: *Oratio in tempore belli*; H 218: *Oratio pro his qui iter agunt*; H 219, 1–3: *Oratio ad pluuiam postolandam*; H 220, 1–2: *Oratio quando multum pluit*; H 221: *Oratio in area*; H 222: *Oratio pro peste animalium*; H 223, 1–3: *Oratio de mortalitate* n'exigent pas cette intervention. Mais le cas qui selon le *Liber Pontificalis*¹ exclut absolument l'intervention du nouveau pape est celui des funérailles de son prédécesseur: H 224: **ORATIO SUPER EPISCOPUM DEFUNCTUM** (messes des obsèques). Ici un évêque suburbicaire ou un prêtre cardinal intervenait. C'est tout au plus l'anniversaire de ce décès que le Pape suivant pouvait célébrer, ce qui suppose la présence d'un tel formulaire dans son sacramentaire personnel sans doute. Il n'y a rien à observer à propos du formulaire H 225: **ITEM ALIAE ORATIONES AD AGENDAM MORTUORUM**. Seulement le dernier H 226: **ORATIO AD PONTIFICEM ORDINANDUM** (incise spécifique destinée à l'ordination épiscopale du nouveau pape) était, d'après le témoignage du *Liber Diurnus*, prononcé par l'évêque suburbicaire d'Ostie, qui à cette occasion se revêtait du pallium.

¹ Éd. L. Duchesne I, Paris 1886 (reprod. anastat. Paris 1955), 463 et 316.

Ce que nous avons dit de la célébration des dimanches est encore confirmé par les 3 titres H 14: *MENSE IANUARIO IN OCTABAS DOMINI AD SANCTAM MARIAM* (messe complète); H 15: *ORATIO IN ALIA DOMINICA*; H 16: *ITEM IN ALIA DOMINICA*. Le 1^{er} janvier (station au Panthéon, dédié entre 608–615 par Boniface IV) mentionné ici (date de la composition du sacramentaire) était un dimanche, puisque les formulaires suivants H 15–16 étaient destinées à d'autres dimanches (*in alia dominica*). D'autres formules pour toutes sortes de circonstances se trouvent parmi les séries H 201–202: *Orationes pro peccatis*, et *Orationes cottidianae*. Alcuin, préconisant un système plus fixe et rigide, y a puisé pour son Supplément.

Relevons enfin le titre fautif H 203: *INCIPIUNT ORATIONES MATUTINALES*. Il s'agit d'une série alternante de 8 formules matutinales et vespérales, du moins H 203, 2: *In lumina qs. dne. tenebras nras., et totius noctis insidias tu repelle*, est nettement vespérale, ainsi que H 203, 6: *Qs. dne. ds. n. diei molestias noctis quiete sustenta*. Cette série a une saveur belle et antique. La série suivante H 204, 1–37 omet ces belles allusions à la succession de la lumière et des ténèbres, mais ici et là, comme dans les séries H 201–202 on y trouve des souvenirs des temps difficiles que Rome traversait encore au VII^e et jusqu'au troisième quart du huitième siècle.

La question des formules neutres (Secrètes et Postcommunions) doit être étudié encore plus à fond. Peut-être que les oraisons additionnelles H 28, 4–6, ou du moins 5–6 (4–5 neutres, 6 Postcommunion) ont quelque rapport avec la dédicace de la propre maison de Grégoire II en chapelle et monastère de sainte Agathe (*Liber Pontificalis* I, 402). Le même Grégoire II a introduit les messes des jeudis de Carême, empruntées «en bloc», pour ainsi dire, au Gélasien ancien, d'où provient aussi H 28, 4. Mais ceci n'est qu'une hypothèse (à savoir: le rapport des formules supplémentaires H 28, 4–6 avec Grégoire II n'est pas strictement démontrable). Il est peut-être possible de donner quelques arguments plus probants de l'influence de Serge I^{er} sur le sacramentaire H. C'est lui, d'après le *Liber Pontificalis*, qui a introduit les processions et «collectes» pour les quatre fêtes mariales (*Liber Pont. I*, 376): *Constituit autem ut diebus Adnuntiationis Domini, Dormitionis et Nativitatis sanctae Dei genetricis semperque virginis Mariae ac s. Symeonis, quod Ypapanti Greci*

appellant, letania exeat a s. Hadriano et ad sanctam Mariam populus occurrat. D'après H il y a *collecta* le mercredi de la Quinquagésime (H 35, 1), les 4 fêtes de la Vierge (H 27, 1; 31, 1; 148, 1; 155, 1), le 1^{er} novembre enfin pour la fête de s. Césaire. Or il est frappant que le formulaire H 147, 1–3 présente une affinité singulière avec les 2 formulaires suivants (H 148 et 149). Il s'agit ici d'une messe assez récente pour la Vigile de l'Assomption (pour laquelle rien n'est encore indiquée dans les plus anciens Antiphonaires¹ ou les épistoliers ou évangélistes). Cette messe a probablement Serge I^{er} pour auteur, si l'on admet la similitude entre la *Super oblata* (neutre!) de cette messe et l'oraison pour la «Collecte» (qui suit) comme argument. Confrontons ces 2 textes:

H 147, 2: *SUPER OBLATA. Magna est dne. apud clementiam tuam dei genetricis oratio, quam idcirco de praesenti saeculo transtulisti, ut pro peccatis nris. fideliter intercedat. per.*

H 148: *XVIII kl. sept. id est XV die mensis augusti adsumptio sanctae mariae. Ueneranda nobis dne. huius est diei festiuitas, in qua sca. dei genetrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae filium tuum dnm. nrm. de se genuit incarnatum: per d. (cod. C = Cambrai 159 [164]).*

Des deux côtés il s'agit de petites allocutions sous forme d'affirmation directe ou d'adresse à Dieu, sans la moindre trace d'une demande! Exemples uniques qui ne se rencontrent pas ailleurs dans le sacramentaire H.

Il y a d'autres rapprochements à faire entre les formules H 149, 1: *Famulorum t. . . ignosce*, et H 156: *Famulis tuis . . . impertire*; les *Super oblata* H 149, 2: *Subueniat dne. plebi t. dei genetricis oratio . . .*, et H 156, 2: *Unigeniti tui dne. nobis succurrat humanitas . . .* (Assomption et Nativité de la Vierge) qui semblent être du même cru, à savoir de la main de Serge I^{er}. Il est tentant de supposer la même origine d'autres formules d'un genre littéraire plus dégagé et moins traditionnel, comme les pièces additionnelles H 27, 5 (ms. C): *ALIA ORATIO. Perfice in nobis qs. dne. gratiam tuam, qui iusti Symeonis expectationem implesti . . .*; ainsi que la *Collecta* H 27, 1: *Erudi . . .* qui la précède; la messe H 31, 1–4 du 25 mars: *ADNUNTIATIO SCAE MARIAE*; H 59, 4 (*DIE DOMINICO AD HIERUSALEM*): *Ds. qui in de-*

¹ R. Hesbert, *Antiphonale sextuplex*, Bruxelles 1935.

serti regione multitudinem populi tua uirtute satiasti . . .; H 155 et H 156, 1. 2. 3, le 8 septembre: *NATIUITATE SCAE MARIAE*, ainsi que H 159, 1. 2. 3, le 14 septembre: *EXALTATIO SCAE CRUCIS*. Il faut relever aussi l'exemple curieux d'interversion de formules neutres dans les messes H 30 et H 127. Il s'agit du *NATALE SCI GREGORII PAPAE* (12 mars) et du *NATALE SCI LEONIS PAPAE* (28 juin). Cette dernière fête est l'anniversaire non de la mort de s. Léon, mais de la translation de ses restes sous Sergius I^{er} (687–701), en 688. Or l'on peut faire observer que l'oraison H 30, 1 est identique à l'*AD COMPLETA* (= Postcommunion «neutre») H 127, 3 (sauf le nom *Gregorii*, remplacé par *Leonis*), comme au cas suivant: L'*AD COMPLETA*: *Ds. qui b. Gregorium . . .* est devenue la première oraison de la messe de s. Léon, H 127, 1, tandis que la *SUPER OBLATA*: *Annue nobis dne. ut animae famuli tui Gregorii* (H 127, 2: *Leonis*) *prosit oblatio, quam immolando (quem immolando C) totius mundi tribuisti relaxari delicta: per.* est identique au *SUPER OBLATA* de la messe H 224: *ORATIO SUPER EPISCOPUM DEFUNCTUM*, sauf que l'incise: *et sacerdotis tui ILL(IUS) episcopi* de H 224, 2 est omise dans H 30, 2 et H 127, 2. La première impression est que par négligence l'on aurait oublié de corriger la demande en faveur de l'âme du défunt; on a fait cette correction au Missel romain: *ut intercessione b. Gregorii (vel Leonis) haec nobis prosit oblatio . . .*! Cette omission semble être en contradiction avec l'intercession de s. Grégoire (ou de s. Léon) expressément mentionnée dans les autres prières de ces 2 messes H 30, 1 et 3, et H 127, 1 et 3. Mais une telle négligence serait peu probable de la part d'un Serge I^{er}, dont l'éloge dans le *Liber Pontificalis* (I, 371) est significatif: *. . . et quia studiosus erat et capax in officio cantilenae, priori cantorum pro doctrina est traditus. Et acolitus factus, per ordinem ascendens, a s. memoriae Leone pontifice in titulo scae. Susannae, qui et ad Duas domos vocatur, presbiter ordinatus est. Hic tempore presbiteratus sui inpigre per cymeteria diversa missarum sollemnia celebrabat . . . et Egressus vero idem beatissimus pontifex . . . generalitatem militiae et populi . . . honorifice suscepit; datoque apto et suavi responso . . . etc.* (I, 374), ainsi que: *Huius temporibus Aquilegensis ecclesiae archiepiscopus et synodus . . . eiusdem beatissimi papae spiritalibus monitis atque doctrinis instructi conversi sunt, etc.*; de ces textes il résulte clairement que Sergius I^{er} était un gouverneur doué et intelligent. Il faut donc tenir compte de la mentalité religieuse et doctrinale de

son époque. Dom O. Casel semble avoir bien résolu ce problème dans son article *Mysterium und Martyrium*¹. Il faut toujours se rendre compte du fait que la mentalité religieuse de cette époque lointaine différait profondément de celle du moyen-âge ou des temps modernes.

Rappelons enfin l'importance des séries d'*ALIAE ORATIONES*: H 9, 1–8: *DE NATALE DOMINI*; H 18, 1–7 (Épiphanie); H 96, 1–18: *PASCHALES*; H 108, 6–7 (Ascension); H 110, 6–9: *DE PENTECOSTEN*. Ce sont là des séries anciennes, que l'on pouvait utiliser, soit à la fête elle-même, comme oraisons de rechange (ou: aux vêpres p. ex.), ou pour les dimanches ou jours ordinaires, qui suivent tel jour de fête.

Relevons, pour conclure, les fêtes les plus importantes du Sanctoral; elles ont toutes plusieurs, ou du moins une: *ALIA ORATIO*. Ce sont: H 10, 4–5 (*Stephani*); H 11, 7–8 (*Ioannis euangelistae*; 4. 5. 6: *AD UESPEROS* etc.); H 12, 4 (*Innocentium*); H 27, 5 (*Ypapanti*); H 125, 3. 4. 5: *AD UESPEROS*; 6–9: *ALIAE ORATIONES* (*Ioannis Baptistae*); H 129, 5: *AD UESPEROS*; 6–10: *ALIAE ORATIONES* (s. *Petri*); H 143, 4 (*Laurenti*); H 184, 5: *AD UESPEROS* (*Andreae*); 6–8: *ALIA*².

Bornons-nous pour le moment à ces quelques indications; il sera possible, nous semble-t-il, d'entrer plus dans le détail sur le développement du sacramentaire Grégorien. Quant au sacramentaire d'Hadrien, il paraît bien que les dernières additions datent de Grégoire II (715–731), ou au plus tard de Grégoire III (s. Urbain). Le point de départ reste encore Honorius (625–638). Le Grégorien utilisé par le Compilateur du Gélisien du VIII^e siècle est un descendant d'un exemplaire, où la fête des ss. Prime et Félicien (sous Théodore I^{er}) était déjà insérée, mais qui a reçue partiellement des additions sous Serge I^{er}. Nous nous abstenons d'un jugement sur le Paduense, afin de ne pas prolonger outre mesure ces simples notes.

¹ Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 2, 1922, 35–36.

² Au sujet de la fête de sainte Agathe, voir plus haut, p. 21.

La date du Sacramentaire de Gellone

A. DUMAS O. S. B., Hautecombe

Le ms. lat. 12048 de la Bibliothèque Nationale, dit *Sacramentaire de Gellone*, ne porte aucune date d'origine. Comme, d'autre part, aucun document ne nous renseigne sur l'époque à laquelle il a été copié et illustré, il faut suppléer à ce silence en interrogeant le manuscrit lui-même. On s'aidera d'abord des données paléographiques, puis de l'histoire des textes.

Il n'y a rien de nouveau à dire sur l'écriture de ce manuscrit, qui a été étudiée par tous les paléographes. «Manuscrit du temps de Charlemagne», disait Mabillon¹. «Ecriture de la seconde moitié du VIII^e s.», concluait Léopold Delisle². Traube³ précisait: «Ecriture mélangée; une sorte d'intermédiaire entre la demi-onciale et la minuscule gauloise . . .» Ce n'est plus l'écriture mérovingienne, et ce n'est pas encore cette minuscule caroline dont les premiers documents apparaissent vers 780⁴. C'est une écriture de transition qui situe nettement le manuscrit dans la seconde moitié du VIII^e s. Le procédé de la réglure à la pointe sèche, l'examen de la ponctuation, des abréviations et des ligatures ne permettent pas de préciser davantage.

L'étude de la décoration vient confirmer ce premier résultat. Par certains éléments, la décoration se rattache à la période mérovingienne, mais elle la dépasse considérablement par l'originalité avec laquelle elle utilise les oiseaux, les reptiles et les quadrupèdes pour dessiner les initiales. Elle la dépasse surtout par la manière dont elle se sert du corps humain. A cet égard, le miniaturiste du Gellonensis est un novateur, un précurseur qu'il est difficile d'ap-

¹ Mabillon, *Museum Italicum*, t. I, pars altera, Parisiis 1687, p. 38, note a.

² L. Delisle, *Cabinet des manuscrits III*, Paris 1881, p. 222.

³ A. E. Burn, *Fac-similes of the Creeds*, London 1909, p. 31-33, 48-49.

⁴ *Evangélaire de Gotescale*: Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. nouv. acq. 1203; le ms. est daté de 781.

précier en le comparant à ses contemporains, parce qu'il les domine tous. Ce qu'on peut affirmer, c'est que son œuvre appartient à la période précarolingienne, et plutôt à la fin qu'au début. Zimmermann¹ date le sacramentaire de Gellone des environs de 780, et tout récemment M. Bernard Teyssèdre, dans son étude sur «la figure humaine dans les manuscrits francs du VIII^e s.», considère «comme une certitude que ce manuscrit a été orné en France à la veille de la Renaissance carolingienne»². Plus précisément, dom Wilmart³ estimait que, si la paléographie permettait de remonter jusque vers 780, «certaines raisons liturgiques» rendaient plus probable la décade précédente: 770-780.

Nous croyons que les prétendues raisons liturgiques invoquées par dom Wilmart l'ont égaré et amené à conclure de façon erronée une étude par ailleurs très judicieuse. Rappelons que Zimmermann avait rapproché le Gellonensis du ms. 300 de la bibliothèque de Cambrai, et que dom Wilmart, après une comparaison minutieuse, avait conclu à l'identité de copiste pour les deux manuscrits. Or il se trouve que dans le Cambrai 300, ce copiste a interrompu son travail pour laisser la main à un autre dont l'écriture, tout à fait banale, peut être datée sans difficulté de la fin du VIII^e siècle. L'identité de copiste et de style oblige donc à situer l'exécution du Gellonensis à une période quelque peu antérieure à la fin du siècle. Si l'étude paléographique ne permet pas de préciser jusqu'à quelle date on pourrait remonter, par contre elle interdit de descendre aux toutes dernières années du VIII^e s., le style du manuscrit étant vraiment trop anachronique aux abords de l'an 800.

La seule donnée ferme qui soit fournie par les éléments paléographiques est donc une limite inférieure, fixée aux alentours de 795.

Passons aux arguments tirés du texte lui-même. Notre sacramentaire présente plusieurs particularités qui le distinguent des autres néo-gélasiens, et dont l'examen nous fournira une limite supérieure pour la date du manuscrit.

¹ E. H. Zimmermann, *Vorkarolingische Miniaturen*, Berlin 1916, texte p. 90.

² B. Teyssèdre, *Le sacramentaire de Gellone et la figure humaine* . . . , Toulouse 1959, p. 15.

³ A. Wilmart, *Le copiste du sacramentaire de Gellone au service du chapitre de Cambrai*, *Revue Bénédictine* 42, 1930, 222 sqq.

1. Tout d'abord, dans les oraisons solennelles du Vendredi Saint, le Gellonensis a bien, comme ses congénères, la prière *pro imperatoribus nostris*, rigoureusement conforme au texte parallèle du *Gallicanum Vetus*¹. Notons, en passant, la correction de première main, au fol. 54^v, pour mettre la formule au singulier, le copiste ayant été sans doute frappé par ce pluriel étrange. Mais à la suite de cette oraison, le Gellonensis en ajoute une autre qu'il possède en propre, et dont l'invitatoire débute par ces mots: *Oremus, dilectissimi nobis, et pro christianissimo rege francorum, ut deus et dominus noster etc.*². Plus loin, il ajoute une messe entière³ à l'intention de ceux qui partent en guerre, messe dont l'inspiration est en tous points semblable à celle de l'oraison précédente: le roi des Francs et son peuple sont considérés comme les champions de la lutte contre les ennemis de l'Église. Nous voilà, semble-t-il, pendant le règne de Charlemagne bien établi, c'est-à-dire au plus tôt à l'époque de ses grandes victoires sur les Saxons (785), les Bavares (787) et les Avars (790).

2. Examinons maintenant une autre particularité, dont l'intérêt dépasse d'ailleurs ce problème de datation.

Dans l'ordination des prêtres, la formule qui accompagne normalement l'onction des mains⁴ a été curieusement modifiée par le copiste, de façon à lui donner un sens purement spirituel, en évitant de parler d'onction matérielle. Aucun texte n'a été retranché, mais le rite de l'ordination se trouve éliminé. Plus tard, au IX^es., un correcteur rétablira le texte par grattage et surcharge, mais on peut encore lire sans grande difficulté, au fol. 213^r, le texte primitif suivant: *Consecrentur manus iste, quesumus domine, et magnificentur per istam precatorem (et) aeternam benedictionem, ut quaecumque benedixerint etc.*, et le texte ainsi corrigé: . . . *et sanctificentur per istam unctionem et nostram benedictionem* . . .

On sait que, jusqu'au IX^es., l'usage romain ignorait, pour l'ordination sacerdotale, l'onction des mains, qui était pratiquée dans les pays gallicans. Il y eut concurrence entre les deux rites jusqu'au triomphe de l'usage gallican, et la correction de notre texte est un précieux témoin de cette lutte. Malheureusement, il n'est pas facile de préciser exactement l'époque à laquelle elle

¹ No. 652 du Gellonensis; no. 100 du Gallicanum Vetus.

² No. 654—655.

³ No. 2750—2757.

⁴ No. 2537.

se déroula. Dom Leclercq¹ la place avec beaucoup de vraisemblance peu après l'arrivée du sacramentaire papal envoyé à Charlemagne par Hadrien I^{er}, envoi qui eut lieu entre 784 et 791.

Cette conclusion, toute imprécise qu'elle soit, nous oriente enfin vers la solution du problème: c'est en fonction de l'arrivée en Gaule de l'Hadrianum qu'il faut l'examiner.

3. La remarque suivante de M. Chavasse dans son magistral ouvrage sur le sacramentaire gélasien² nous mettra sur la voie: «Ici», écrit-il p. 556, «le Gellonensis recopie en appendice une pièce de l'Hadrianum. Ces cas sont assez nombreux et entraînent une assez importante conséquence sur la date du Gellonensis. Celui-ci n'a pas pu être écrit avant l'arrivée en Gaule de l'Hadrianum». Vérifions cette remarque avant d'en tirer les conséquences.

Les sections 201 à 204 du Grégorien d'Hadrien figuraient dans le Grégorien du type Padoue, dont s'est servi le compilateur qui a composé le néo-gélasien. De même — du moins pour la plupart — les *aliae orationes* qui complètent certaines messes de l'Hadrianum. Le compilateur franc ignorait, bien entendu, ce Grégorien d'Hadrien parvenu en Gaule entre 784 et 791, donc une trentaine d'années au moins après qu'il eût réalisé son œuvre. Par contre, les divers manuscrits que nous possédons du néo-gélasien étant postérieurs à cette arrivée, ils ont pu faire, chacun pour son compte, des emprunts à l'Hadrianum. De fait, dans les cas où plusieurs de ces manuscrits ont emprunté un même texte, la diversité de l'utilisation montre bien que l'emprunt n'est pas imputable à l'archétype commun.

Pour ce qui est du Gellonensis, les oraisons grégoriennes qu'il ajoute au fonds commun du gélasien franc ne révèlent aucun emprunt au Grégorien du type Padoue. Alors que l'archétype n'utilisait que ce dernier, notre sacramentaire l'ignore. Par contre, il prend à l'Hadrianum les six oraisons d'une messe entière: seconde messe pour l'octave de Noël³, plus sept oraisons diverses, dont nous ne retiendrons que les quatre premières⁴. Les trois autres proviennent en effet de la partie supplémentaire de l'Hadrianum⁵, et ne nous seraient d'aucune utilité.

¹ H. Leclercq dans Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie XII, 2143-2147.

² A. Chavasse, Le Sacramentaire gélasien, Paris-Tournai 1958 (Bibliothèque de Théologie IV 1).

³ No. 82-87.

⁴ No. 132, 200, 1433, 1434.

⁵ No. 2579, 2783, 2802.

En examinant ces dix textes grégoriens, on constate nettement, comme l'avait suggéré M. Chavasse, que les six premiers ont été ajoutés en supplément, puisqu'il s'agit d'une *alia missa* pour l'octave de Noël, et d'autre part que les quatre oraisons isolées ne sont pas intégrées dans le corps des messes, mais qu'elles ont été placées toujours — il faut insister sur ce fait — à la fin des formulaires. Tout cela donne l'impression d'un *post-scriptum* de dernière heure.

Il est donc raisonnable de conclure que le Grégorien d'Hadrien était parvenu depuis peu au lieu où fut copié le Gellonensis, et qu'on en faisait un usage encore très limité. Cette conclusion s'impose plus fortement si l'on remarque que, sur les dix oraisons empruntées, neuf se rapportent à une même catégorie de textes, celle des fêtes mariales: octave de Noël, Purification, Nativité. Or le temps nécessaire à une diffusion, même restreinte, de l'Hadrianum en pays franc, compte tenu des délais requis par l'exécution des copies, doit être de trois ou quatre ans, au grand minimum. Si donc le sacramentaire papal fut envoyé à Charlemagne au plus tôt en 784, le sacramentaire de Gellone n'a pu être copié avant 787–788, encore qu'une date un peu inférieure soit beaucoup plus vraisemblable.

La conclusion se tire aisément de ces observations convergentes: La paléographie ne permet pas d'adopter une date beaucoup plus basse que 795. L'histoire des textes interdit de remonter beaucoup plus haut que 790. C'est donc vers 790–795 que fut écrit le sacramentaire de Gellone.

Par conséquent, la date traditionnelle de 780 doit être corrigée, non pas, à la suite de dom Wilmart, en vieillissant le manuscrit d'une décade, mais en le rajeunissant d'une bonne dizaine d'années, ce qui lui laisse encore un âge très respectable¹.

¹ Depuis la rédaction de cette communication (août 1959), notre confrère dom J. Deshusses a étudié divers problèmes relatifs au sacramentaire de Gellone (date, origine, rapports avec le Supplément d'Alcuin, transfert à Gellone, etc.) dans *Ephemerides Liturgicae* 75, 1961, 193–210. Rappelons que nos références au sacramentaire de Gellone sont celles de notre édition, à paraître prochainement dans le *Corpus Christianorum* des Editions Brepols, Turnhout (Belgique).

Celebrations at Jerusalem on March 25th in the Sixth Century A. D.

R. A. FLETCHER, Oxford

In a recent article¹ I have used the evidence of three early Byzantine hymns to suggest that the Annunciation had played a prominent part in the Nativity celebrations at Constantinople before its introduction as a separate festival about the middle of the sixth century A. D. From Constantinople this new festival on March 25th was introduced into Antioch towards the end of the same century². At Jerusalem, where a festival in honour of the Virgin is known to have existed as early as the first half of the fifth century, there is no recorded instance of a celebration of the Annunciation on March 25th earlier than a sermon of Sophronius, Archbishop of Jerusalem 634–638³. The purpose of this communication is to suggest a line of approach to the problem of whether or not it may have been accepted there earlier.

One of the most important sources for the history of the festival of the Annunciation is a sermon of Abraham, Bishop of Ephesus, which was written between 532 and 553⁴. Unfortunately, Abraham's dates are very uncertain and it has yet to be established where and to what audience the sermon was preached. But it is known that before becoming Bishop of Ephesus Abraham had built the monastery τῶν Βυζαντιῶν at Jerusalem, having already founded the monastery τῶν Ἀβραμιτῶν at Constantinople. Since it is clear from the sermon itself that Abraham is attempting to introduce the festival of the Annunciation on March 25th to an audience unfamiliar with it⁵, one is naturally tempted to con-

¹ Byzantinische Zeitschrift 51, 1958, 53–65.

² See Baumstark 'Der Antiochenische Festkalender des frühen sechsten Jahrhunderts', Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 5, 1925, p. 135.

³ PG 87, 3, 3217–3288.

⁴ Published by M. Jugie, with introduction, in Byzantinische Zeitschrift 22, 1913–14, 37–59 (and in PO 16, Paris 1922, 429–589).

⁵ ... δπως τῇ πληροφορίᾳ πόθον τινα ὑμῖν ἐμπούσαντες προτρέψωμεν καὶ ὑμᾶς τὴν τοῦ Εὐαγγελισμοῦ ἡμέραν ἐορτάζειν (Byzantinische Zeitschrift 22, 50).

jecture that Abraham first learnt to celebrate the Annunciation at Constantinople, to which all the evidence points for the festival's origin, and then tried to introduce it at Jerusalem on his arrival there.

Leaving this problem aside for the moment, I would now like to draw your attention to a curious coincidence which concerns the same sermon. In his opening sentence Abraham refers to certain fathers of the church whom he cites as authors of works on the Incarnation. The passage reads as follows: *πολλή ἐν τοῖς θεοσπνεύστοις καὶ ἁγίοις πατράσι γέγονεν σπουδή, Ἀθανασίῳ τε καὶ Βασιλείῳ, Γρηγορίῳ τε καὶ Ἰωάννῃ, Κυρίλλῳ τε καὶ Πρόκλῳ καὶ τοῖς τὰ δμοια αὐτῶν φρονήσασι, γράφῃ παραδοῦναι τὴν εἰς ἡμᾶς γενομένην ἀνεκδιήγητον φιλανθρωπίαν καὶ τὴν ὑπερβάλλουσαν συγκατάβασιν τοῦ Θεοῦ Λόγου, ἣν ἐπεδέλξαται, τὴν ἡμητέραν σάρκα ἀμφιασάμενος*¹. Note carefully the words underlined. They should be compared with the following extract from a very different source, the early Armenian calendar reconstructed from various sources by N. Adontz². The translation is Capelle's:

25 mars. D'Athanase et Barsel (= Basile), et Grégoire le théologien de Nysse, thaumaturge, et de Jean, Cyrille, Proclus, Irénée, Épiphane, Ephrem et Melèce, et leurs semblables³.

At first sight it seems impossible that any relationship exists between the list given by Abraham and the calendar entry for an obscure Armenian feast. If the combination of names was commonly found the similarity could certainly be dismissed as a simple coincidence without any significance. But in fact, as Capelle notes, it is a festival found in no other document and I do not know of another instance of such an association of names. Moreover, Capelle has shown that the Armenian lectionaries from which Adontz reconstructed his calendar reflect, like the Old Armenian lectionary of Conybeare, the liturgical usage of the church of Jerusalem and are based on the Julian calendar. It is true that Abraham omits the last four names mentioned in the calendar, but they are not relevant to his point that in their writings on the Incarnation almost all these fathers took as their starting point the Nativity festival and not the day of the Annun-

¹ Byzantinische Zeitschrift 22, 49.

² 'Les fêtes et les saints de l'Église arménienne', Revue de l'Orient Chrétien 26, 1927-28, 74-104 and 225-278.

³ 'La fête de la Vierge à Jérusalem au V^e siècle', Le Muséon 56, 1943, 6.

ciation¹. The fact that the documents give the first six names in identically the same order, that they contain the same rather curious reference to "others of their way of thinking" and share the date of March 25th, since this was the day for which the sermon was written, makes it most improbable that they were totally independent. Furthermore, since the Armenian calendar derives from the liturgy of Jerusalem, there is no reason why Abraham, who presumably had no relations with the Armenian church, should not have become familiar with the festival during the period he is known to have spent at Jerusalem. Without denying that other possibilities exist — a common source, for instance, or even the dependence of the calendar on the sermon — the most likely explanation of this association of names in both documents must be that Abraham was aware of the festival when he composed his sermon. It is on this assumption that I shall proceed, and if the reader cannot accept it he should go no further with me.

The case for supposing that Abraham's sermon was addressed to a Palestinian audience seems hereby strengthened, for such an audience would be familiar with the festival of the Armenian calendar and Abraham, in endeavouring to persuade them to accept the festival of the Annunciation in its place, would try to find as many points as possible common to both. But there is another passage in the sermon which renders such a supposition very difficult to uphold. In it Abraham refers to "Palestinians and their Arab neighbours" who do not follow common practice in the celebration of the Nativity². He can, therefore, hardly be addressing a Palestinian audience and it must be concluded that the sermon was preached after Abraham left Jerusalem and presumably in his new see at Ephesus.

If, then, the evidence gives no reason to suppose that Abraham made any attempt to introduce the festival of the Annunciation into the liturgy of Jerusalem, at least the correlation between the sermon and the entry for March 25th in the Armenian calendar establishes that at the time the sermon was preached, known to be somewhere between 532 and 553, the date of March 25th was kept at Jerusalem as the festival of these fathers. Have we in

¹ Byzantinische Zeitschrift 22, 49.

² *μόνον δὲ μέχρι τήμερον Παλαιστῖναιοι, καὶ οἱ προσκείμενοι τούτοις Ἀραβες οὐ συμφωνοῦσι τῇ κοινῇ τῶν πάντων γνώμῃ καὶ τὴν ἡμετέραν ἑορτὴν τῆς ἀγίας τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως οὐχ ἑορτάζουν* (Byzantinische Zeitschrift 22, 50).

this a suggestion that the festival of the Annunciation may have been late in adoption by the church of Jerusalem, for it seems quite likely that there would be delay and hesitation in replacing one festival by another? Added to this is the consideration that the festival of Mary, to which I have referred, was firmly established on another date and, if the sermons of Hesychius and Chrysippus are a guide, certainly contained the Annunciation among the objects of its celebration. It does not seem too improbable that this festival of the fathers, which cannot have originated earlier than the middle of the fifth century since Proclus and Cyril are included in it and since it is not mentioned in the Old Armenian Lectionary of Conybeare, only gave way to the festival of the Annunciation a few years before the sermon of Sophronius.

The subject cannot be left without a brief enquiry into the nature of this festival of the fathers. What was the object of the celebration and why was March 25th chosen? The lectionary readings which Adontz gives are not of much assistance, but the grouping of these fathers suggests that it must have been a celebration of a general nature in honour of those whom tradition revered for preserving intact the orthodox doctrine of the Incarnation in the face of the attacks of the heretics. In an age when the nature of the Son of God was the overriding theological question, it surely cannot be without significance that the date of March 25th, recognised if not celebrated as the date of the Conception of Christ, was chosen to honour those fathers who had fought for the proper interpretation of the Incarnation. Abraham seems to corroborate this in his sermon when he says that the fathers did recognise the importance of the day of the Conception to the doctrine of the Incarnation. The reason, he maintains, why they associated the Annunciation with the Nativity and not with the day of the Conception was not due to "forgetfulness or ignorance" but only "by their handling of our stupidity, which is ever careless concerning the important things, clear though they are to all"¹. Be that as it may, what they were so eager to express was *τὴν εἰς ἡμᾶς γενομένην ἀνεκδιήγητον φιλανθρωπίαν καὶ τὴν ὑπερβάλλουσιν συγκατάβασιν τοῦ Θεοῦ Λόγου*. This is the point of emphasis throughout the sermon and Abraham wishes to ad-

¹ . . . οὐχ ὡς λήθη κρατηθέντες ἢ ἀγνοία πεποιήκασιν, ἀλλὰ τὴν ἡμετέραν οἰκο-
νομοῦντες ἡλιθιότητα, ἥτις αἰετὶ περὶ τὰ καίρια ῥαθύμως ἔχουσα, μόλις καὶ τὰ πᾶσι
κατάδηλα . . . (Byzantinische Zeitschrift 22, 49—50).

vocate for the festival of the Annunciation the same theme as the fathers have expressed in their sermons on the Incarnation. In thus using their authority to justify the new festival, may not Abraham be implying that the festival of the fathers had as its underlying object the glory of the Incarnation and that the choice of March 25th had been eminently suitable?

The Christian Basilica at Knossos

W. H. C. FREND F. S. A., Cambridge

Knossos is not usually associated with the Byzantine period. To the north of the Minoan palace, however, on a level plateau extending towards the sea, a Hellenistic and Roman city had flourished, and for nearly a mile in every direction the fields are studded with architectural fragments and the debris of occupation. One of the great town-houses, which must have belonged to a wealthy citizen, has recently been excavated by Mr. and Mrs. Michael Gough of the University of Edinburgh, and a splendid series of 2nd–3rd century mosaics depicting the Dionysiac cult were found. Further away to the north, lying on the slopes of a spur which was separated from the Roman town by a narrow valley, was the cemetery. In 1950 this site was chosen for the big sanatorium to be erected in honour of M. Venizelos, mainly from subscriptions of Greeks resident in the United States. It was during the building operations that the Roman cemetery was discovered, and in the summer of 1953 when workmen were making a sump in connection with the sewerage system, they hit a mosaic pavement 1.75 m. below the surface.

At the request of the Ephor in charge of Archaeology, Dr. N. Platon, Mr. Sinclair Hood, F. S. A., and Mr. R. C. Moore cleared an area of the mosaics and established the existence of a Christian building. A considerable number of marble fragments sculptured with Christian symbols were found. These included an interesting piece of a lintel of bluish-grey marble on which had been carved in low relief a series of Latin crosses, flanked by vine scrolls and peacocks, a curious, grim-looking carved head of a lion, and part of a marble slab on which an equal-armed gemmed cross had been cut on one side, and a plain cross on the other.

The writer was invited to continue this work and clear the whole church. This was done in three seasons' digging of a month each, September 1955, 1957 and 1958. The church itself proved

to be a symmetrical building 21,50 m. long and 12,09 m. wide, with a narthex opening onto a central nave, flanked by two side aisles, leading to a chancel, and a small apse at the east end. The altar seems to have been placed far down in the nave, in front of the chancel — an arrangement one finds paralleled in North Africa (Tabarka) in the fifth century. The nave which is 4,50 m. wide and 12,50 m. long had originally been paved with marble slabs of different sizes, but except for a few patches this level had been destroyed completely by the fall of the building. On the other hand, the mosaics in the narthex and the two aisles had been comparatively well preserved, except where they had subsided into tombs below the floor. These three rooms all proved to be approximately the same width, 3,10 m. for the narthex, and 3,07 m. and 3,05 m. for the north and south aisle respectively. The pattern of the mosaic in the narthex and south aisle also were identical. In both, the geometric pattern comprised a series of octagons and stars linking the points of crosses. The arms of each cross were composed of diamonds picked out in various colours meeting in a central point. The spaces between the arms of the crosses were filled in with circles and surrounded by a white border, enclosing guilloches in pink, red, orange and white mosaic. The whole design was set in a border of multicoloured guilloches. In the north aisle the pattern had been varied by a series of squares filled with circles and interlaces. Only small traces of the mosaic in the chancel were recovered, but there, too, the design was a geometric one, evidently divided into four parallel panels with different motifs in each (see plan).

Unfortunately, the whole site had been severely robbed. Indeed, the walls had been razed to ground level, and in the case of the apse and north wall little more than foundation trenches remained. It was quite impossible to reconstruct more than a few fragments of the chancel screen; columns had been displaced from their original positions, and few of the fine stone carvings which had once covered the walls of the narthex could be recovered. The robbery had been carried out probably by the Venetians during the seventeenth century, in search of stone with which to fortify Candia against the Turks. Some Venetian coins were found among the débris along the line of the apse and the north wall.

The destruction of the church, however, did not prevent the reconstruction of its history. Together the mosaics and sculpture

suggested on stylistic grounds the period of Justinian (527–565) or after, and we were blessed with a lucky find which corroborated this estimate. Lying in undisturbed earth below the nave was a well-preserved bronze coin (*folles*) of the Emperor Heraclius 610–641, struck by him over an issue of his predecessor Phocas (602–610) between November 611 and November 612. The church was certainly in occupation in the first half of the seventh century. It is not possible to say how long it remained in use, but it was long enough for worn patches to appear in the mosaic of the south aisle. The end was not violent, even if the Saracen raids of the ninth century were the ultimate cause. In fact, a silt of between 10–15 cm. thick had accumulated over the mosaic floor before the roof began to fall in, and it was due to this chance that the mosaics were preserved. Even so, after the abandonment, but while the walls were still standing, squatters lit their fires and left their Byzantine pottery under the lee of the building. Two worn coins of the 10th–11th century found on the floor of a large tomb which had been used as a dwelling probably mark the final period of occupation on the site. The history of the church spans one of the more obscure periods in the history of Crete. But it was clear also that the sacred character of the site went back far earlier than the sixth century.

More interesting even than the church with its sculptures and its mosaics was the cemetery which it overlay. It was noticeable first, that the church had been oriented 40° off due east and west, and secondly, that the builders appeared to have given themselves a quite unnecessarily difficult task. They had chosen to build on the slope of a hill, so that the church had to be entered from the side, when they could have avoided this by moving the building a few yards on to flatter ground. The sheer labour of levelling must have been considerable, for tons of earth and débris from the Hellenistic city had to be brought in order to raise the east end to the level of the rest of the church. A fragment of a third century official inscription in Latin was found in this débris. Moreover, the site was honeycombed with earlier tombs. Traces of no less than 50 separate graves and mausolea were found under and near the church. Most of these were substantial stone-built affairs, covered by heavy limestone cap-stones measuring up to 1 m. long and 1.5 m. across. One of these was to support the whole weight of the chancel arch on the north side. The majority of the tombs were systematically filled in with earth and rubble

before the area could be levelled for the foundation to be laid. On the north side the line of the wall had to be altered to avoid a particularly fine tile-built tomb, and the floor of the church underpinned to avoid subsidence. But there were some tombs which played an important part in the builders' plan.

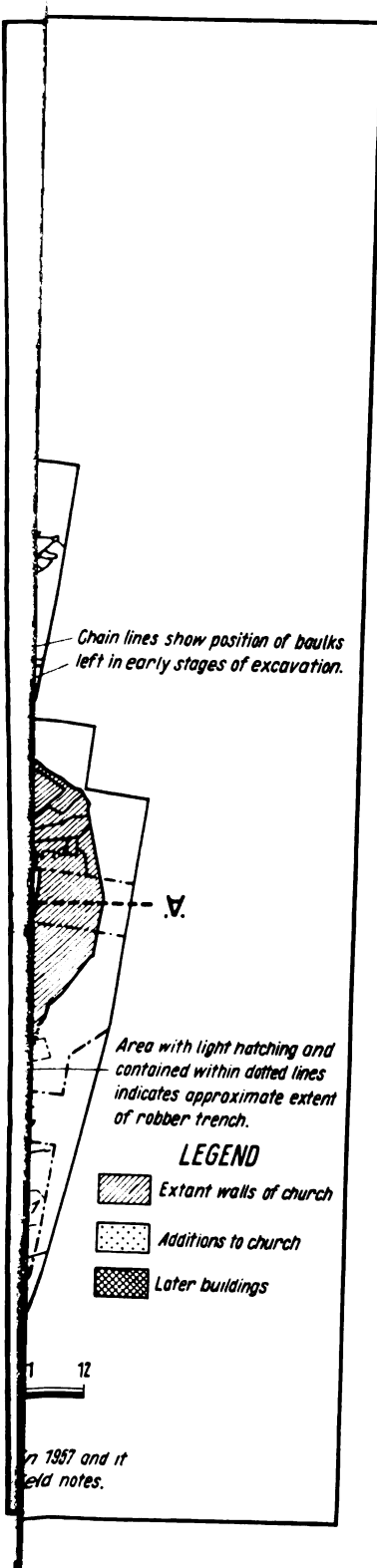
The first thing which would strike anybody who entered the nave from the narthex would have been a large and ornately decorated tomb filling the north-west corner of the nave. It was 2,50 m. long and 0,90 m. wide and stood 0,37 m. above the floor-level. The top had been covered with a striking design in *opus Alexandrinum*, that is of cubes of marble and porphyry of various sizes set in a pattern. Over the place where the head would have lain a small round decorated Late Minoan bowl of black gypsum had been inserted. A hole had been bored through the bottom and then through the cap-stone into the tomb itself. This may have been for libations, on the analogy of usages known in the African Church at this period. At some later time the marble decoration at the east end of the tomb had been removed and replaced by fragments of marble slab roughly set in white plaster. Clearly, the occupant had been regarded as someone exceptional by the Christians who used the church. This tomb, however, lay on exactly the same axis as other tombs in the church, notably one containing six bodies at the south entrance to the narthex, along which the narthex wall seemed to have been aligned.

Despite their careful construction, the tombs contained very little. Fragments of glass phials, a bead or two, exceptionally a bracelet, and in one case a gold ear-ring, were all that they yielded. Deep in one of these tombs, however, was a bronze coin of Constantine II dated to A. D. 328 which may have been placed with the burial. When opened, the tomb at the entrance to the nave was found to be of exactly the same type as these others. It contained a single skeleton stretched out on his back and facing east. A broken glass phial lay by his left side and a small bottle of dark greenish glass was near his head. The body had been laid on a thin layer of earth, covering four large tiles. The head, however, was missing. This may be due either to the fact that it was used by the Christians as a relic (a not unusual practice) or that the occupant had been beheaded by the authorities during a persecution. Another point of interest was the position of the arms. Though the skeleton had been much eaten by mice (a mouse skeleton was found in the tomb), it was possible to see how the

stomach.
; angle of
. laid out
een con-
e position
the ceme-

s a small
the nave.
d N. E. —
ven skele-
nains was
286—305).
h walling

n remains
ed costly
goods, is
hurch at-
ound out-
n quarter
cemetery.
e earliest
y date to
Byzantine
of graves,
ury, were
here the
ater gene-



before the
the north
particular
underpin
which pla

The fir
nave from
rated tom
long and
The top l
andrinum
set in a p
a small rc
been inse
then thro
been for li
Church at
at the eas
fragments
the occup
Christians
exactly th
containing
which the

Despite
little. Fra
bracelet, :
yielded. D
of Constar
with the l
nave was l
contained
east. A br
dark greer
a thin laye
was missir
by the Ch
occupant l
cution. Ar
Though tl
skeleton w

arms had been laid as though they were to cross on the stomach. In a precisely similar grave, found below the south-east angle of the church, and sealed by it, a skeleton had also been laid out with his arms crossed. Here too, the grave goods had been confined to a glass phial, an armlet and a few jet beads. The position of the arms is curiously reminiscent of the skeletons in the cemetery at Qumran.

The other feature which the builders had heeded was a small rectangular enclosure which underlay the centre of the nave. Here, there had been in the first place two tombs oriented N. E. — S. W. lying side by side. At a later stage no less than eleven skeletons had been buried on this spot, and among their remains was found a new bronze coin of the emperor Maximian (286—305). Associated with this later group of burials was rough walling above which the church had been built.

It should be emphasized that no specifically Christian remains were found in these tombs. But their careful and indeed costly construction, compared with the poverty of the grave goods, is striking. We know the importance which the early Church attached to its *areae* or cemeteries, and these would be found outside the city walls. In Roman North Africa the Christian quarter of a city often grew up on the site of the early Christian cemetery. Knossos, too, had a bishop by A. D. 170. Some of the earliest tombs on the site were simple tile-graves and these may date to that period. All in all, the indications are that the Byzantine church was built in order to cover a particular group of graves, some of which, dating to the 3rd and early 4th century, were singled out for special honour. We may have found here the Christian *area* of Knossos and the church by which later generations honoured its memory.

Der *Liber mysteriorum* des Hilarius von Poitiers

K. GAMBER, Regensburg

Hieronymus nennt in seinem Büchlein *De viris illustribus* (c. 100) unter den Werken des Hilarius, Bischof von Poitiers († 367), einen *Liber hymnorum et mysteriorum alius*. Bis zur Auffindung der umfangreichen Reste – es fehlt mehr als die Hälfte! – eines sog. *Tractatus mysteriorum* in einer Handschrift zu Arezzo durch Gamurrini i. J. 1887 galt der von Hieronymus erwähnte *Liber mysteriorum* als ein liturgisches Buch des Hilarius, das jedoch verlorengegangen sei¹.

Mit der Frage der Autorschaft des von Gamurrini aufgefundenen *Tractatus mysteriorum* hat sich i. J. 1905 eingehend H. Lindemann befaßt². Er ist dabei auf Grund des Stils, der Theologie und nicht zuletzt der Bibelzitate dieses Werkes zu dem Schluß gekommen, daß Hilarius von Poitiers der Verfasser sei. Für diese Annahme spricht weiterhin, daß im gleichen Codex von Arezzo sich unmittelbar Bruchstücke von Hymnen anreihen, in denen der erste Herausgeber Gamurrini Reste des von Hieronymus erwähnten *Liber hymnorum* des Hilarius erblickte³.

Ohne hier nun die hilarianische Verfasserschaft des *Tractatus mysteriorum* angreifen zu wollen – an ihr ist trotz der geringen Bezeugung in der Literatur auf Grund der Argumente Lindemanns wohl festzuhalten –, sei hier die Frage aufgeworfen, ob Hieronymus mit seiner Angabe *Liber hymnorum et mysteriorum alius* diesen Traktat auch tatsächlich meint.

¹ Vgl. Coustant, *Sancti Hilarii Pictavorum episcopi opera*, Parisiis 1693, praef. p. VIII, 23 und p. CXX, 111.

² H. Lindemann, *Des hl. Hilarius von Poitiers „liber mysteriorum“*, Münster i. W. 1905; ferner J. P. Brisson, *Hilarius de Poitiers, Traité des Mystères* (= *Sources Chrétiennes* 19, Paris 1947).

³ Vgl. Gamurrini, *S. Hilarii Tractatus de mysteriis et Hymni et S. Silviae Aquitanae Peregrinatio*, Romae 1887; G. M. Dreves, *Das Hymnenbuch des hl. Hilarius*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 12, 1888, 358–369.

Die *Subscriptio* des in Monte Cassino im 11. Jahrhundert geschriebenen Codex von Arezzo lautet:

Finit tractatus mysteriorum S. Hilarii episcopi ab Adam usque ad Noe, deinde Abrahæ, Isaac, Iacob, Moysi et Osee prophetæ et Heliae.

Diese *Subscriptio* kann in der vorliegenden Fassung kaum von Hilarius selbst stammen, wenn auch der Schreiber von Monte Cassino, wie angenommen wird, eine (defekte) Vorlage genau abgeschrieben hat. Die *Subscriptio* bildete hier vielleicht einen späteren Nachtrag.

Der Ausdruck *tractatus mysteriorum* ist sprachlich nämlich keinesfalls korrekt. Es müßte zum mindesten *tractatus de mysteriis* heißen. Zum Wort *Tractatus* wird regelmäßig mit *de*, *in* oder *super* das Thema bezeichnet. Auch spricht die langatmige *Subscriptio*, die eher einer Inhaltsangabe gleicht, nicht gerade für ihre Authentizität¹.

Weiterhin besteht der Traktat aus zwei *Libri* (der erste schließt mit Moses bzw. dem Manna, der zweite beginnt mit Oseas), während Hieronymus, der in seinen Angaben im allgemeinen ziemlich genau ist, nur von einem einzigen *Liber* spricht.

Schließlich nennt der Mönch Bernon von der Reichenau, der um das Jahr 1100 ein Buch mit dem Titel verfaßt hat: *Ratio generalis de initio adventus domini secundum auctoritatem Hilarii episcopi*, einen *Liber officiorum*, worin A. Wilmart den *Tractatus mysteriorum* zu erblicken glaubte².

Jedenfalls wird daraus deutlich, daß der genaue Titel dieses hilarianischen Werkes in keiner Weise feststeht und auch wohl nie sicher bestimmt werden kann. Möglich wäre als Titel: *De figuris veteris testamenti*, was dem Inhalt und dem Wortlaut der Einleitung in Anlehnung an 1. Kor. 10, 6 und 11 entspräche (*præfigurationibus*, *præfiguratum*). Die einzelnen *figuræ* werden vom Verfasser überschrieben: *De Adam*, *De Cain et Abel*, *De Lamech* usw.

Greifen wir deshalb die bis zum Ende des 19. Jahrhunderts herrschende Meinung wieder auf, daß nämlich Hieronymus unter

¹ Die *Subscriptio* könnte aus den Einleitungsworten gebildet worden sein. Hier heißt es nämlich: *Tractabo ab Adam, ex quo humani generis scientia permittitur, inchoaturus, ut quod in domino consummatum est, iam ab initio mundi in plurimis præfiguratum esse noscatur.*

² A. Wilmart, in *Revue bénédictine* 27, 1910, 500 ff.

dem *Liber mysteriorum* ein von Hilarius verfaßtes liturgisches Buch meint. Dafür lassen sich folgende Gründe anführen.

Wie hier Hieronymus, so nennt auch Gennadius, *De viris illustribus* c. 48 bei der Aufzählung der Werke des Paulinus von Nola mit dem Hymnenbuch unmittelbar ein liturgisches Buch *Sacramentorum: Fecit et sacramentorum et hymnorum*. Hier ist nicht unbedingt, wie man meist annimmt, *opus* oder *liber* zu ergänzen, da das liturgische Buch *Liber sacramentorum* meist nur *Sacramentorum* genannt wurde. So lautet z. B. eine Rubrik im *Gelasianum* (Mohlberg 430): *sicut in sacramentorum continetur*.

Der Titel *Liber mysteriorum* ist allem Anschein nach die ältere Bezeichnung für *Liber sacramentorum*. Letztere Überschrift trug das liturgische Buch, das die Gebete des Priesters bzw. Bischofs bei der Spendung der Sakramente und bei der Feier der hl. Messe enthielt, seit dem 5. Jahrhundert (vgl. Gennadius cc. 78, 79, 96).

So überschreibt Ambrosius († 397) seine Ansprachen an die Neugetauften, worin er die Sakramente erklärt, die sie in der Osternacht empfangen haben, noch mit *De mysteriis*. Dagegen beginnen die pseudoambrosianischen 6 Libelli mit dem gleichen Thema, die, wie ich annehmen zu können glaube, von Niceta von Remesiana, also aus dem Beginn des 5. Jahrhunderts stammen¹, mit den Worten *De sacramentis quae accepistis sermonem adior*².

Falls es also richtig ist, daß Hieronymus unter dem *Liber mysteriorum* des Hilarius ein liturgisches Buch versteht, dann erhebt sich die Frage, ob dieses Werk uns erhalten ist.

Der Vergleich der auf uns gekommenen gallikanischen Sakramentare bzw. Fragmente von solchen zeigt, daß diese überwiegend gemeinsames Gebetsgut beinhalten, wenn wir von 2 Vertretern absehen, dem Palimpsest-Codex M 12 sup. in der Ambrosiana in Mailand, in dem ich eine Abschrift des *Liber sacramentorum* des Musaeus von Massilia (um 450) vermute³, und den sog.

¹ Vgl. K. Gamber, Ist Niceta von Remesiana der Verfasser von *De sacramentis*?, in *Ostkirchliche Studien* 7, 1958, 153–172.

² Ambrosius beginnt dagegen: *Nunc de mysteriis dicere tempus admonet* . . . (I 2). Beide Verfasser gebrauchen auch im weiteren Verlauf fast regelmäßig die Ausdrücke *mysterium* bzw. *sacramentum* für die christlichen Sakramente. Hilarius hingegen wechselt zwischen beiden Wörtern. So spricht er in Matth. 30, 2 zuerst von *aeternorum sacramentorum* und dann von *divinorum mysteriorum*.

³ Vgl. K. Gamber, Das Lektionar und Sakramentar des Musäus von Massilia, in *Revue Bénédictine* 69, 1959, 198–215.

Mone-Messen, die auf die Redaktion der *Contestatiunculae* des Sidonius Apollinaris († 480/490) durch Gregor von Tours († 594) zurückgehen dürften¹.

Die gallikanischen Handschriften bzw. Fragmente mit überwiegend gemeinsamem Gebetsgut sind²:

1. Das *Missale Gothicum* (Rom, Cod. Vat. Reg. lat. 317) aus dem 7./8. Jahrhundert, als wichtigste Handschrift. Zahlreiche Formeln sind jedoch bereits der stadtrömischen Liturgie entnommen.
2. Das Fragment II des sog. *Missale Gallicanum Vetus* (Rom, Cod. Vat. Palat. lat. 493, fol. 11–18), geschrieben nach 750, ein kleines Bruchstück des reinen Typus.
3. Das Fragment III des gleichen Missale (fol. 36–41), geschrieben nach einer oberitalienischen Vorlage um 770, mit stark gelasianischem Einschlag.
4. Die Fragmente in einem Palimpsest-Codex (München, Clm. 14429), aus dem 7. Jahrhundert, als älteste Handschrift, von der bis jetzt jedoch leider nur einige Seiten veröffentlicht sind.
5. Das Bobbio-Missale (Paris, Bibl. Nat., Ms. lat. 13246) aus der Zeit nach 700, mit stark gelasianischem Einschlag.
6. Das Sakramentarfragment der Merton-Sammlung (Ms. 21), jetzt verkauft, geschrieben vor 750.

Die übrigen gallikanischen Liturgiebücher, so das Fragment von Cambridge und alle Celtica, gehören nicht hierher, ebenso nicht die mozarabischen Sakramentare.

Es finden sich auch einzelne Formeln aus dem vermuteten *Liber mysteriorum* im späteren mailändischen Meßbuch, ferner in den genannten Meßbüchern des Musäus und Gregor von Tours und im älteren kampanischen Meßbuch, das, wie ich zu zeigen versuchte, auf Paulinus von Nola († 431) zurückgeht³.

Daraus folgt, daß spätestens vom beginnenden 5. Jahrhundert an ein bestimmtes gallikanisches Meßbuch im Abendland bekannt war, aus dem einzelne Formeln bei der Redaktion der damaligen Liturgiebücher verwendet worden sind. Diese weite Verbreitung

¹ Vgl. K. Gamber, Sakramentartypen (Texte und Arbeiten, Heft 49/50, Beuron 1958) 21f.

² Nähere Angaben zu den folgenden Codices in meinem Buch: Sakramentartypen.

³ Vgl. K. Gamber, Das kampanische Meßbuch als Vorgänger des Gelasianums, in *Sacris erudiri* 11, 1961, 5–111, wo S. 31 einzelne Beispiele angeführt sind.

setzt voraus, daß dieses Meßbuch bereits im 4. Jahrhundert entstanden ist. Da es sich, wie gezeigt, einer gewissen Autorität erfreut hat, liegt nahe, daß der bekannte Verteidiger der Orthodoxie in Gallien der Verfasser ist. Diesem sagt zudem Hieronymus die Abfassung eines *Liber mysteriorum* nach, während ein weiterer Autor aus dieser Zeit weder von ihm noch anderswo genannt wird.

Wie alle liturgischen Bücher, trug dieses Werk des Hilarius nicht seinen Namen im Titel. Es war außerdem, wie alle liturgischen Bücher, in der Folgezeit Abänderungen bzw. Anpassungen unterworfen, so daß wir nicht erwarten können, daß die späten Abschriften die ursprüngliche Fassung immer getreu wiedergeben¹. Für das 4. Jahrhundert als Zeit der Redaktion der den genannten Handschriften zugrunde liegenden Urfassung sprechen weiterhin die Überschriften der einzelnen Formeln, die noch mehr griechische Ausdrücke erhalten haben als die späteren Sakramentare.

Hier soll nur hingewiesen werden auf Überschriften wie *Post mysterium* (später *post secreta*), *Post eucharistiam* (später *Post communionem*). Über weitere solche Termina habe ich in meinem Aufsatz *Missa* gehandelt². Daß in Gallien noch im 6./7. Jahrhundert der Gesang des *Aius: Sanctus Deus, Sanctus Fortis, Sanctus Immortalis, miserere nobis* auch griechisch gesungen wurde³, zeigt, wie stark das griechische Element in der gallikanischen Liturgie ursprünglich ausgeprägt war.

Die gelegentliche Verwendung der griechischen Sprache in der gallikanischen Liturgie und das Vorkommen griechischer Ausdrücke als Überschriften für einzelne Gebete paßt gut zu der Annahme, daß auch das liturgische Buch, in dem diese Gebete enthalten waren, den Titel *Liber mysteriorum* getragen hat.

Diese Untersuchungen zeigen lediglich die Möglichkeit bzw. Wahrscheinlichkeit auf, daß die genannten Handschriften den *Liber mysteriorum* des Hilarius von Poitiers teilweise erhalten haben. Es wird Aufgabe der Liturgiewissenschaft sein, im einzelnen nachzuprüfen, ob die betreffenden Gebete in den gallikanischen Meßbüchern stilistisch mit den echten Werken des Hilarius übereinstimmen⁴. Zuerst muß jedoch auf Grund der ge-

¹ Vgl. Reinkens, Hilarius von Poitiers, Schaffhausen 1864, 268–269.

² In *Ephemerides Liturgicae* 74, 1960, 48–52.

³ Vgl. Germanus, *Epistola prima* (PL 72, 89–90).

⁴ Hieronymus charakterisiert in Ep. 58 ad Paulinum (PL 22, 585) den Stil des Hilarius folgendermaßen: *Hilarius Gallicano attolitur cothurno et*,

nannten Quellen eine Rekonstruktion des *Liber mysteriorum* soweit er erhalten ist, versucht werden.

Anhang

Lediglich an einem einzigen Beispiel, der *Missa in symboli traditione* (Palmsonntag), sei hier schon eine Rekonstruktion versucht. Zugleich soll damit eine Stilprobe des vermuteten hilarianischen *Liber mysteriorum* gegeben werden.

Das genannte Formular findet sich in vier der oben aufgeführten Handschriften, jedoch in keiner vollständig. Es sind dies: Das *Missale Gothicum* (= Go), Formel 196–204, das Missale von Bobbio (= Bo), Formel 189–193, das Fragment II des *Missale Gallicanum Vetus* (= GV), Formel 18–24 und das Fragment III des GV, Formel 81.

Im Fragment II des GV füllt die hier nur der 2. Hälfte nach erhaltene Messe die 8 Blätter der *Quaternio II*. Die *Quaternio I* fehlt. Es muß demnach der ehemalige Codex mit der *Missa in symboli traditione* begonnen haben. Möglicherweise bildete diese Messe auch das erste Formular des *Liber mysteriorum*¹.

Die einzelnen Gebete sind in folgenden Codices zu finden:

| | Go | Bo | GV II | GV III |
|--------------------|-----|-----|-------|--------|
| In geminas partes | 196 | 189 | def. | 81 |
| Bone redemptor | 197 | 190 | | def. |
| Ecce dne de te | 198 | 191 | | |
| Uniuersorum ipse | 199 | 192 | | |
| Uere dignum | 200 | 193 | | |
| Haec est sine fine | 201 | — | — | |
| Aspice sincero | 202 | — | 18 | |
| Uenerabilibus | 203 | — | 19/20 | |
| Exerce liberator | 204 | — | 21 | |
| Perseueret in his | — | — | 22 | |
| Acceptis fratres | — | — | 23 | (90) |
| Panis uitae | — | — | 24 | (91) |

Während der Text in Bo bereits mit der Präfation schließt, geht dieser in Go bis zu den Pater noster-Gebeten weiter. Die fehlenden Formeln sind nur in GV II erhalten, wo jedoch, wie

cum Graeciae floribus adornetur, longis interdum periodis inuoluitur et a lectione fratrum simpliciorum procul est.

¹ Im *Missale Gothicum* (fol. 140^v) ist der Beginn des Formulars noch durch eine auffallend große J-Initiale ausgestattet.

erwähnt, der Anfang des Formulars wegen Verlust der *Quaternio I* fehlt¹. In GV III ist auf Grund des fragmentarischen Charakters der Handschrift nur die erste Formel erhalten geblieben.

Im folgenden Meßformular wird mehrmals auf das Evangelium Jo. 12, 1–25, das nach Ausweis des Lektionars von Luxeuil am Palmsonntag verlesen wurde², angespielt:

MISSA IN SYMBOLI TRADITIONE

In geminas partes diem hunc excolendum complectitur dne nostrae seruitutis famulatio uel de ieiunii cultu sacrato uel de insignibus tuis quae hodie fulserunt mirabilibus. quo lazarum reduxisti post tartara. cum ad uocem tuam [dne] intonantem exiliuit. et quadriduani iam faetentis funus uiuificans animasti. uel etiam causam miraculi obstupefacta plaudens turba bethaniae occurrit cum palmis tibi obuiam regi. Exaudi nos in hoc geminato seruitutis nostrae obsequio. et praesta propitius atque placatus. Ut animae nostrae quae tumulo sunt peccatorum conclusae. et cicatricum morbidata corruptae. reuiuiscant ex tua interius uisitatione. sicut lazari uiscera a tua fuerunt animata uoce.

de ieiunii cultu Bo] die ieiunii cultu GV de ieiunio culto Go quo Go Bo]
qua GV tuam dne Bo] tuam Go – GV intonantem Go GV] tonan-
tem Bo causam miraculi Bo GV] causa miraculis Go bethaniae Bo]
bethania Go GV tibi Bo GV] tuis Go propiti(at)us atque placatus Go
GV] dne qs cicatricum morbidata Go GV] tate Bo corruptae Bo
GV] decorruptae Go tua . . . uoce Go] tua uoce . . . Bo

COLLECTIO SEQUITUR. Bone redemptor noster dne qui mansuetus mansueti animalis aselli terga insedens. ad passionem redemptionis nostrae spontaneus adpropinquas. cum tibi ramis arborum certatim sternitur uia. et triumphatricibus palmis cum uoce laudis occurritur. quaesumus maiestatem tuam diuinam. ut oris nostri confessionem atque corporis in ieiunii humiliationem libens suscipias. Et fructum nos uiriditatis habere concedas. Ut sicut illi in tua fuerunt obuiam cum arboreis uirguli segressi. Ita

¹ Vor dem Gebet „Post secreta“ (18) ist noch der Schluß einer Contestatio erhalten. Die wenigen erhaltenen Worte stimmen nicht überein mit dem Text in Go und Bo. Möglicherweise handelt es sich bei den Worten in GV um den Rest einer ehemals längeren (Schluß-)Fassung der Contestatio in Go und Bo.

² Herausgegeben von P. Salmon (= Collectanea biblica latina, vol. VII, Roma 1944) 81 f. Dieselbe Lesung auch im Missale von Bobbio (188); vgl. ferner K. Gamber, Die älteste abendländische Evangelien-Perikopenliste, vermutlich von Bischof Fortunatianus von Aquileja († nach 360), in Münchener Theologische Zeitschrift 12, 1961.

nos te redeunte in secundo aduentu cum palmis uictoriae mereamur occurrere laeti.

mansuetus] — Bo adpropinquas Go] adpropinquans Bo arborum
Bo] arboreis Go occurritur Go] occurrunt Bo qs Go] praesta qs
Bo diuinam Go] — Bo ut . . . concedas] — Bo uirgulis Bo] uirgis Go

COLLECTIO POST NOMINA. Ecce dne de te caiphae pontificis uaticinium ignarum sibi ipsi in populis est probatum. ut unus occumberes pro gente. ne cuncti pariter interirent. et tu singulare granum in terra moreris. ut seges plurima nasceretur. Supplices tibi ipsi qui pro mundi salute es hostia caesus deprecamur. ut nobis de te ipso ueniam dones. qui te ipsum obtulisti pro nobis. Et hos quos recitatio commemorauit ante scm altare qui in pacem iam tuam ab his sunt uinculis corporeis translati. Quaesumus dne ut te habeant ereptorem quem per baptismum meruerunt redemptorem habere. Sed et si qui inter hos adstantes qui ad baptismi salutaris sacramenta praeparentur quaesumus dne ds noster. Ut imbutos in fide. instructos in sensu. confirmatos in gratia. ad percipiendam plenitudinem gratiae tuae sps tui munere iubeas praeparare. Ut sancti lauacri fonte desiderato mereantur renasci.

probatum Go] prolatum Bo de te ipso] de te ipsum Go de ipso
Bo qui te . . . renasci] — Bo.

COLLECTIO AD PACEM. Uniuersorum ipse dominator qui conditor. creaturae tuae praestabilis amator. Cui martha satagit. maria pedes abluit. Cum quo lazarus rediuiuus accumbit. tota nempe domus est in amore. annue plebi tuae ita se exercitare per dilectionem. ut in te possit unita manere per pacem. Ministra in nobis illas lacrimas quas maria de multa dilectione protulit. flagrare orationem nostram facito. sicut unguentum pisticum sacris plantis infusum mariae flagrauit. Ut eam pacem consequamur per oscula nostra in alterutrum porrecta. quam consequuta est maria sui osculans redemptoris uestigia.

praestabilis amator Bo] praestanter amabilis et amator Go cui martha
satagit] — Bo tota . . . pacem] — Bo in nobis Go] in nos Bo flagrare . . .
facito Go] flagrare facito . . . Bo per oscula . . . porrecta Go] in pectore
Bo consequuta Go] assecuta Bo

IMMOLATIO MISSAE. Uere dignum et iustum est. Tibi dne ab omni sexu aetate et sensu dicere laudem in hac die ieiunii et laudis tuae triumphali praeconio. quo ab hierosolimis et bethania occurrerunt tibi plurimae populorum cateruae. una uoce perstre-

pentes. Osanna fili dauid. Benedictus qui uenit in nomine dni. Tibi enim cum lingua coma seruiuit arborea. Cum arenosa itinera ramis uiruerunt composita. Plebis quoque indumentum tuis plantis sternitur. nudatisque uiris uia uestitur. uictori nouo populus praestat triumphum. Surgit totus clamor in laude uoces clamantium penetrant templum dicentes. Benedictus qui uenit in nomine dni. Ecce hierusalem qualiter tibi rex tuus sedens super asinum mansuetus aduenit. *Adueni ergo rogamus et in medio nostri adsiste*¹. Et qui nos tunc reparasti per crucem per istum immolatum panem et sanguinem iterum lapsos repara. Ut te aduenire in nostris cordibus sentientes. exeamus obuiam tui et cum supernis illis uirtutibus clamemus dicentes. Scs.

tibi dne Go] omps ds Bo plantis Bo] plantibus Go in medio nostri
Bo] in medium nostrum Go

POST SCS. Haec est sine fine felicitas. haec est beatitudo sine termino. Sic deo indesinenter haerere. ut ipse sit spes. Ipse sit requies. In ipso uigilet negotium. In ipso otium conquiescat. Sic nobis cibum praebendum uel poculum. Ut quicquid *praefigurauit in mysteriis* reddat in praemiis. per xpm dnm nostrum. Qui pridie.

POST SECRETA. Aspice sincero uultu pie miserator haec munera. qui semper es propensus ad dona. Et ipsa contemplatione oblata sanctifices naturali maiestate qui perpetue sanctus es et sancta largiris.

aspice GV] aspices Go sincero uultu GV] in celo uultum tuum Go qui
GV] quae Go

COLLECTIO ANTE ORATIONEM DOMINICAM. Uenerabilibus informati praeceptis. incitati munere pietatis. qui mariae flentis lacrimas non spernis. lazaro dignanter cognomentum fratris imponis. ecclesiae suboles appellas ore gratiae coheredes tibi supplices clamamus et dicimus. Pater

informati GV] informator Go suboles GV] sobolis Go

POST ORATIONEM DOMINICAM. Exerce literator in nobis iuris proprii facultatem. qui lazarum uirtute. mariam pietate.

¹ Vgl. das Eucharistiegebet in den Thomasakten 46 (ed. Bonnet 36): *ἐλθέ καὶ κοινωνήσον ἡμῖν ἐν ταύτῃ εὐχαριστίᾳ ἣν ποιῶμεν ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου.*

martham labore remuneras. fauorem plebis excitas et patris uoce concina gloriaris.

mariam] maria GV mariae Go excitas Go] excipis GV patris Go]
pacia GV

BENEDICTIO POPULI. Perseueret in his dne caeleste signaculum. quod in eis conferre dignatus es. ut protecti spiritu sco. incrementum fidei. tutelam mentium. sanitatem corporum consequi mereantur †

Concede in his immaculatae uitae diuitias. fidem rectam. pacem sinceram. patientiam sanctam. humilitatem religiosam. et conscientiam puram †

Prosperet enim sanitatis laetitia. plena incolumitatis gaudia. et inluminatione aeterna †

Ut sancte uiuentes. de hac humili terrenaque prosapia heredes caelestes. in illo beatae gloriae regnum cum electis angelis te hymnum confessionis sine fine conlaudent.

PRAEFATIO POST EUCHARISTIAM. Acceptis fratres karissimi spiritalibus cibus et xpi cruore gustato petamus. ut possideat pectora. qui nostra ora dignatus est sanctificare per munera. ipse corporis nostri purget ostium. totoque intrinsecus homine deterso sanctificatis membris innouet spiritum sanctiorem.

ostium GV 90] hospicio GV 23

COLLECTIO¹. Panis uitae nostrae aspice ds. sis custodia corporum. sis saluificator animarum. ut pectora nostra tanto poculo ciboque firmata inimica subdolit serpentis blandimenta non quatiant.

¹ Ursprüngliche Fassung wohl: CONSUMMATIO MISSAE (vgl. Go 36, 168, 487, 498, 509, 520, 542).

Das liturgische Formkriterium

Ein Prinzip in der Erforschung der orientalischen Liturgien

E. HAMMERSCHMIDT, Münster i. W./Saarbrücken

In der Erforschung der orientalischen Liturgien haben sich bis jetzt drei Prinzipien als richtungsvoll herausgebildet. Das erste ist der Grundsatz, daß Einheitlichkeit nicht der Ausgangspunkt, sondern das Ziel der liturgischen Entwicklung ist. Er wurde von Anton Baumstark im fünften Kapitel seines Buches *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*¹ formuliert. Das zweite Prinzip, dessen wissenschaftlich endgültige Sicherstellung wir Hieronymus Engberding verdanken, ist die Erkenntnis, daß die liturgische Entwicklung von der Einfachheit zum fortschreitenden Reichtum führt, daß somit das kürzere Formular in der Regel am Anfang der Entwicklungsgeschichte steht². Als eine Explikation dieses Gesetzes kann man die ebenfalls von H. Engberding herausgearbeitete Erkenntnis ansehen, daß die liturgische Prosa desto jünger ist, je mehr sie mit doktrinen Elementen beladen ist³. Der dritte Grundsatz schließlich besagt, daß im alten Kultus der Einzelgemeinden — mit Ausnahme von gewissem formelhaften Gut — weithin die Improvisation in Gebrauch war. Hier gilt allerdings die von Sigmund Mowinkel in einem anderen Zusammenhang⁴ gemachte Einschränkung, daß alle sogenannten „freien Gebete“ sehr schnell dazu kommen, in Inhalt, Form, Aufbau und sogar im Tonfall traditions- und gewohnheitsgebunden zu werden⁵.

¹ 1.—5. Aufl., Freiburg i. Br. 1923 (Ecclesia Orans X), 29—36.

² Vgl. A. Baumstark-B. Botte, *Liturgie comparée*, 3. Aufl., Chevetogne 1953, 67 f.; dazu H. Engberding, *Das Eucharistische Hochgebiet der Basileiosliturgie*, Münster i. W. 1931 (Theologie des Christlichen Ostens 1), XIX ff.

³ Vgl. Baumstark-Botte, 68 f.

⁴ *Religion und Kultus*, Göttingen 1953, 8 und 53.

⁵ Diese Arbeitsgrundsätze habe ich in meinem Referat „Probleme der orientalischen Liturgiewissenschaft“ auf dem XIV. Deutschen Orientalistentag in Halle (1958) eingehender behandelt. Dieses Referat befindet sich jetzt zusammen mit den anderen Referaten der Tagung im Druck.

Hier soll nun der Versuch gemacht werden, ein viertes Prinzip zu umreißen, das sich mir bei der Beschäftigung mit den orientalisches-liturgischen Texten im Laufe der Zeit immer stärker aufdrängte. Zunächst hatte ich es nur als ein Beobachtungsergebnis im allgemeinen umschrieben, ohne ihm einen bestimmten Namen zu geben. Dabei fiel mir aber sehr bald die Parallelität zu einem Prinzip in einem anderen Bereich auf. Die sogenannte kulturhistorische Schule der Völkerkunde, die mit Sorgfalt die Entwicklung der einzelnen Völkerkulturen durchforschte und durch Vergleich zu den sog. Kulturkreisen kam, stellte dabei vier Kriterien auf, von denen uns hier das erste, das sog. Formkriterium, interessiert. Es besagt: „In verschiedenen Kulturen, die weit auseinanderliegen, verschiedene Formen gleich sind, so kann man nur dann von Abhängigkeit bzw. Verwandtschaft sprechen, wenn sich die Gleichheit weder aus dem Wesen und Zweck des Gegenstandes noch aus dem dazu verwendeten Material ergibt“¹.

Die Parallelität zu den Beobachtungen über die orientalisches-liturgischen Texte ist so herausfordernd, daß ich den im folgenden dargelegten Grundsatz das liturgische Formkriterium nannte. Ich möchte aber betonen, daß es sich dabei um eine von den Resultaten der kulturhistorischen Schule völlig unabhängige Erkenntnis auf dem Feld der orientalischen Liturgieforschung handelt und daß damit zu den Prinzipien der kulturhistorischen Schule bzw. deren Richtigkeit in keiner Weise Stellung genommen wird. Das genannte Prinzip dieser Schule hat mit dem unseren nicht viel mehr gemeinsam als den Namen, der nun aber zur Unterscheidung mit dem Zusatz „liturgisch“ versehen ist. Es liegt auch eine Ähnlichkeit in den Gedankengängen vor, die aber, da sie sich auf völlig verschiedenen Gebieten bewegen, nichts über ihre gegenseitige Richtigkeit aussagen.

Dieses liturgische Formkriterium habe ich zum erstenmal in meiner Arbeit *Die koptische Gregoriosanaphora*² angedeutet, ohne es ausdrücklich als solches zu bezeichnen. Der sachkundige Rezensent auf diesem Gebiet, H. Engberding, hat daraufhin in seiner umfangreichen Besprechung³ geantwortet, daß dieser Grundsatz „uneingeschränkte Anerkennung“ verdiene. Diese Beurteilung sowie die Tatsache, daß dieses Prinzip als eine not-

¹ Vgl. W. Nölle, *Völkerkundliches Lexikon*, München 1959, 86.

² Berlin 1957 (*Berliner Byzantinistische Arbeiten* 8), 110, Anm. 97.

³ *Oriens Christianus* 42, 1958, 136.

wendige Folgerung bei allen weiteren Arbeiten in Erscheinung trat, veranlassen mich nun, es der breiteren Öffentlichkeit ausführlicher darzulegen.

Ich will dieses Prinzip zunächst einmal in seinen Einzelheiten darlegen, um es anschließend an einer Reihe von ausgewählten Beispielen zu demonstrieren. Das Prinzip selbst läßt sich so formulieren:

Wenn die Gleichheit zwischen liturgischen Texten (Wort- oder Satzgruppen) durch die gleichen Quellen, das gleiche Anliegen, den gleichen Zweck (Bestimmung) oder den gleichen geistigen Hintergrund bedingt ist, kann nicht ohne weiteres eine Verwandtschaft bzw. eine Abhängigkeit zwischen ihnen angenommen werden.

Damit ist ein Warnschild für alle Tendenzen aufgerichtet, die dort, wo wir gleich- oder ähnlichlautende Texte haben, eine Abhängigkeit oder Verwandtschaft erkennen wollen. Was vermieden werden muß, ist der allzu unbesorgte Gebrauch von Parallelstellen, der mit solchen Texten schon die Lösung ihres gegenseitigen Verhältnisses gegeben sieht.

Es soll nun im einzelnen erklärt werden, was mit den vier Elementen oder Faktoren dieses Prinzips [gleiche Quellen, gleiches Anliegen, gleicher Zweck (Bestimmung) und gleicher Hintergrund] gemeint ist.

1. Quellen. Für alle liturgischen Texte lag die Sammlung der alt- und neutestamentlichen Schriften als Ausgangspunkt vor. Vom Alten Testament war es besonders das Buch der *Psalmen*, das hier eine besondere Stellung einnahm. Man muß allerdings zwischen drei verschiedenen Stufen des Schrifteinflusses unterscheiden: a) wörtliche Zitation; b) freie Wiedergabe; c) biblische Reminiszenzen. Für die vergleichende Textgeschichte hat H. Engberding den Grundsatz aufgestellt: „Diejenige Gestalt, die wörtlich mit der Schrift übereinstimmt, wird von einer freieren Schriftverwendung geschlagen. Doch kann dies letztere nicht heißen, daß grundsätzlich jede Schriftstelle als sekundär zu gelten hätte.“¹ Grundsätzlich ist also ein Text dann als älter anzusehen, wenn er freiere und weniger Schriftzitate aufweist, als ein anderer. Unter den Schriftziten selbst ist den freien – wie sie sich manchmal vom Alten Testament im Neuen finden – der

¹ Basileiosliturgie, XXIV.

Vorzug zu geben, weil sie noch jenen frühen Zustand der Zitation verraten, in dem man sich noch nicht viele Sorgen um die Genauigkeit der Zitate machte. Angleichung der Zitate an den originalen Wortlaut ist somit ein Kennzeichen sekundärer Entwicklung.

Vor Engberding hatte einst Fritz Hamm in einer auf die liturgischen Einsetzungsberichte beschränkten Untersuchung¹ darauf hingewiesen, daß ein Text um so älter ist, je weniger er von der Schrift im allgemeinen beeinflußt ist. Allerdings bemerkt Bernard Botte hierzu, daß einige sehr alte Texte, z. B. 1 Clem 59–61, mit Anspielungen auf biblische Sätze angefüllt sind². Hier haben wir aber wohl ein in der Liturgie gebrauchtes Gemeinde- und Dankgebet vor uns.

Von der wörtlichen Zitation und der freien Wiedergabe biblischer Texte ist schließlich noch das zu unterscheiden, was Baumstark «l'écho d'un langage liturgique déjà fixé au sein des communautés chrétiennes les plus primitives» nennt³. Er verweist in diesem Zusammenhang besonders auf Phil. 2, 10–11: ... *ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς*, welche Formel an verschiedenen Stellen der byzantinischen Liturgie und zudem im Ausklang des *Gloria in excelsis Deo* auftaucht. Wir haben es hier also mit Anklängen an Wortfolgen und Ausdrücken der Bibel zu tun, die längst nicht mehr bewußte – wenn auch ganz freie – Zitate der Schrift darstellen, sondern nur der Wiederhall schon lange im Gebrauch befindlicher liturgischer Formulierungen sind⁴.

Zu dem Einfluß der Schrift kommt das Erbe der Synagoge. „Formen aus dem Frömmigkeitsleben des Judentums . . . sind zum Ausbau des christlichen Gottesdienstes herangezogen worden⁵.“ Im besonderen können wir hierher rechnen die Art und

¹ Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht, Münster i. W. 1928 (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 23).

² A. Baumstark–B. Botte, 67, Anm. 2.

³ S. 68.

⁴ Vgl. dazu Knopf-Lietzmann-Weinel, Einführung in das Neue Testament, 5. Aufl., Berlin 1949, 402: „Lieder und ‚Psalmen‘ galten, wie die Prophetie, als geistgewirkt. Sie wurden von den dafür begabten Gemeindegliedern gedichtet, in der Gemeindeversammlung vorgetragen Kol. 3, 16, Eph. 5, 19, und wenn sie Anklang fanden, auch wiederholt. Eine Überlieferung kirchlicher Gesänge muß sich auf diese Weise rasch gebildet haben.“ Vgl. R. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, Tübingen 1905, 244–249.

⁵ J. A. Jungmann, Der Gottesdienst der Kirche, 2. Aufl., Innsbruck 1957, 13.

Weise, wie man die Psalmen sang (den „responsorischen Gesang“), die Art und Weise, wie ein Gebet begonnen und beschlossen wurde, nämlich so, „daß am Anfang zum Gebet aufgefordert und am Ende mit einem Hinweis auf Gottes Ewigkeit geschlossen wurde (*per omnia saecula saeculorum*)“¹, der Gruß an das Volk, das bestätigende Amen, das Alleluja, das Qeduscha und etliche andere Elemente.

Die biblische Welt, das Echo einer schon in den Anfängen der christlichen Gemeinden fixierten Sprache (das zeitlich in die Entstehung der neutestamentlichen Schriften hineinreicht), das Erbe der Synagoge – dies alles sind Faktoren, die auf die Entstehung und Entwicklung der liturgischen Formulare eingewirkt und sie zum guten Teil geformt haben. Hierzu kommt noch die Sprache der frühchristlichen Schriftsteller: der Apostolischen Väter, der Apologeten, der Kirchenväter, die bald Allgemeingut der Gemeinden wurden und ebenfalls auf deren Liturgien einwirkten. Es wäre auch noch der Einfluß der heidnischen Mysteriensprache in Betracht zu ziehen².

2. Anliegen. Ein zweiter Faktor, der auf die verschiedenen Liturgien einwirkte und evtl. ähnliche oder gleiche Formulierungen zustande kommen ließ, ist das Anliegen der einzelnen Texte. Verschiedene Gebetsanliegen tauchen in fast allen Liturgien immer wieder auf, ohne daß man deswegen auf eine Abhängigkeit schließen mußte. Die Einheit der Kirche (die in dem Sinne, wie sie heute manchmal verstanden wird, eigentlich nie vorhanden war) hat immer die Geister bewegt. Ähnlich ist es mit der Bitte um Eintracht und Frieden für die Kirche. Auch ein Gebet für den Herrscher wird sich überall ungefähr in den gleichen Gedankenbahnen bewegen. Allerdings gibt es in den Interzessionen gewisse auffällige Merkmale, die wohl Schlüsse auf Herkunft und Abhängigkeit gestatten.

Eine besondere Vorsicht in der Feststellung von Abhängigkeitsverhältnissen ist auch bei kürzeren, vielen Liturgien gemeinsamen Texten geboten, z. B. bei den Epiklesen. Bei ihnen muß ein Gedanke ausgedrückt werden, der an sich nicht viele Variationsmöglichkeiten bietet. Auf Grund kleiner Verschiedenheiten kann man hier kaum Abhängigkeitsverhältnisse behaupten.

¹ A. a. O. 14; vgl. bes. auch Baumstark, Vom geschichtlichen Werden, 13–21.

² Vgl. dafür Baumstark, a. a. O. 21–29.

3. Zweck (Bestimmung). Das dritte Element des Kriteriums, der Zweck oder die Bestimmung eines Textes, unterscheidet sich vom vorhergehenden, dem Anliegen, dadurch, daß das Anliegen ein materielles Element ist, d. h. daß bei ihm die Ähnlichkeit oder Gleichheit des Inhaltes die Ähnlichkeit oder Gleichheit des Wortlautes bedingt, während der Zweck (Bestimmung) ein formelles Element ist, d. h. daß hier die Gleichheit der Aufgabe, die dem betreffenden Text in der liturgischen Gesamtstruktur zukommt, die Gleichheit des Wortlautes bedingt. Beispiele dafür sollen weiter unten angeführt werden.

4. Hintergrund. Als letzter, alle Liturgien in weitem Ausmaß bestimmender Faktor ist schließlich der (im großen und ganzen gesehen) gleiche geistige Hintergrund zu nennen. Hier ist zweierlei zu unterscheiden: a) Die Ideen des Christentums, deren Entwicklungsgang in die Dogmengeschichte gehört¹, sind letztlich in jedem liturgischen Text das tragende Fundament. Andererseits konzentrierten sich im Herrenmahl die wesentlichen Züge der urapostolischen Lehre. Sichert — ausgehend von der eschatologischen Bedingtheit des Mahles — „nach gewöhnlicher urapostolischer Auffassung die Teilnahme am Herrenmahl die Mahlgemeinschaft mit dem in Bälde erscheinenden himmlischen Messias, so schreitet das Denken des Paulus auf dem beschriebenen Wege dazu fort, in diese Gemeinschaft mit dem Messias das Anteilhaben an seiner neuen Leiblichkeit hineinzudeuten und sie in diesem Sinne zu vergegenwärtigen“². Im Herrenmahl finden Geburt, Leben, Tod und Auferstehung ihren stärksten Niederschlag. Wir dürfen mit vollem Recht annehmen, daß hier eine Quelle von Gemeinsamkeiten liegt, die sich in allen Liturgien finden. b) Gemeinsamer geistiger Hintergrund ist aber auch sekundär durch Austausch von Formulierungen, durch Reisen und Besuche von kirchlichen Persönlichkeiten geschaffen worden. Wir müssen annehmen, daß ein Liturg gewisse Formulierungen an dem einen und anderen Ort gebrauchte, ohne daß man dann behaupten könnte, zwei oder mehrere Formulare mit einer ähnlichen

¹ Vgl. dafür die einschlägigen Werke wie F. Loofs-K. Aland, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* I, 5. Aufl., Halle 1950, und — in ideen- und problemgeschichtlicher Schau — M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, 2. Aufl., Stuttgart 1954.

² M. Werner, a. a. O. 450.

Wendung stünden unbedingt in gegenseitiger (unmittelbarer, also textgeschichtlicher) Abhängigkeit¹.

Das liturgische Formkriterium ist natürlich nur dort anzuwenden, wo es sich um eine Ähnlichkeit oder Gleichheit in nur einzelnen Wort- oder Satzgruppen handelt. Selbstverständlich gilt es dann nicht, wenn wir eine Übereinstimmung im gesamten Text feststellen können, wie bei den einzelnen Übersetzungen oder bei der nicht selten zu beobachtenden Wanderung einzelner, in sich geschlossener Gebete. Auch dort, wo bei mehreren, sonst übereinstimmenden Texten in dem einen oder andern gewisse Zusätze fehlen (die dann meistens sekundäre Erweiterung sind), wird dieses Kriterium nicht angewendet werden dürfen bzw. in seiner einschränkenden Funktion nichts gegen eine Abhängigkeit sagen.

Um das Gesagte deutlicher zu machen, sollen etliche Beispiele zeigen, wie das liturgische Formkriterium bei den einzelnen Texten zur Geltung kommen kann. Dabei will ich die negativen Beispiele voranstellen, d. h. die Beispiele, wo eine Ähnlichkeit oder Gleichheit des Ausdrucks auf mindestens einen der vier

¹ Es sei hier noch ausdrücklich bemerkt, daß unter Abhängigkeit die unmittelbare textgeschichtliche Abhängigkeit verstanden wird. Nur auf diese, nicht auf eine mittelbare (durch verschiedene Faktoren vermittelte) findet dieses Kriterium Anwendung. — Ich möchte hier auch auf die in dem eben erschienenen Werk von C. Detlef G. Müller, *Die Engellehre der Koptischen Kirche*, Wiesbaden 1959, enthaltenen Feststellungen hinweisen, da sie sich, wenn auch auf einem etwas anderen Gebiet, in erfreulicher Weise mit den hier vorgelegten decken; Müller schreibt dort (88f.): „Wir wollen jedoch nicht der antiquierten Methode folgen, die alle ähnlich oder gleich lautenden Anschauungen zusammenstellt, und dann meint, hier die Quellen ihrer Texte vor sich zu haben, die demnach ein geschickter Schreiber oder Bischof nur neu zusammengestellt und mit entsprechender Einleitung und Schluß versehen hätte. So einfach liegen die Dinge kaum. Nicht jede Parallele ist Quelle und wenn, dann meistens nur indirekt in einem längeren Prozeß und nicht durch das Gehirn eines Menschen, der die geistigen Kräfte seiner Leser offenbar sehr gering eingeschätzt hätte, wenn er dem oben beschriebenen Verfahren gefolgt wäre. Es darf auch nicht vergessen werden, daß die Herübernahme anderswo oder in anderer Zeit geprägter Vorstellungen gleichzeitig ein hermeneutisches Problem darstellt, um diesen von der Theologie der letzten Jahre leider etwas stark strapazierten Ausdruck zu gebrauchen. Mit anderen Worten, der Verfasser einer Schrift kann zur Stärkung oder Festigung seiner Anschauung eine vermeintliche parallele Vorstellung benutzen, die am Ort und in der Zeit ihres Entstehens in Wirklichkeit etwas völlig Anderes oder zumindest das Gleiche in völlig anderer Akzentuierung aussagte. Das geschah in früheren Zeiten oft, ja fast immer. Erst die historisch-kritische Forschung, die jede Aussage fest in Zeit und Umwelt fixiert, macht es uns heute unmöglich, derartig freizügig und willkürlich mit dem Denken früherer Jahrhunderte umzuspringen.“

Faktoren des Kriteriums zurückgeführt werden kann. Daraus ergibt sich dann, daß in diesen Fällen die Ähnlichkeit oder Gleichheit nicht ohne weiteres einen Schluß auf die Abhängigkeit gestattet.

I. Negative Beispiele

1. Die zweite *Oratio osculi pacis* der ägyptischen Gregoriosanaphora

Der Name dieser Oratio kommt von dem *osculum* her, das sich die Christen seit alten Zeiten als Zeichen der Gemeinschaft zu geben pflegten. Die diesbezüglichen Gebete enthalten daher die Bitte, Gott möge den einzelnen würdig machen, „daß wir einander in Eintracht, ohne irgendwelche Hintergedanken und den Rest von Bösem mit einem heiligen Kuß aufnehmen“¹. Das bestimmende Anliegen ist die Bitte um Entsündigung. Damit haben wir den ersten Faktor des Kriteriums gegeben. Überall dort, wo wir ein Gebet zur Vorbereitung auf den Friedenskuß finden, werden wir ähnliche oder gar gleiche Formulierungen treffen, die aus der Natur des Anliegens herauswachsen. So hat z. B. die syrische Jakobusanaphora ein Gebet vor dem Friedenskuß, in dem es heißt: „. . . damit wir — rein von jeder Bosheit und von jeder Heuchelei — einander mit dem heiligen Kuß begrüßen, indem wir uns durch das Band der Liebe und des Friedens vereinigen.“² Auf Grund des Kriteriums kann man mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten, daß keine gegenseitige Beeinflussung und damit keine Verwandtschaft vorliegt. Somit kann keines der beiden Gebete in dieser Hinsicht, d. h. entwicklungsgeschichtlich, etwas über das andere aussagen.

2. Das Thronen über den Cherubim

Ein weiteres Beispiel für die Anwendung des Kriteriums haben wir in der Gottesanrede gegeben, die sich auf das Thronen Gottes über den Cherubim etc. bezieht. Ein solcher Passus findet sich in

¹ Hammerschmidt, Gregoriosanaphora, 18f. und 92–98.

² E. Hammerschmidt, Die syrische Jakobusanaphora, in Ostkirchliche Studien 4, 1955, 290 = F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western I: Eastern Liturgies, Oxford 1896, 83: “. . . that pure of all guile and all hypocrisy we may greet one another with a kiss holy and divine, being united with the bond of love and peace.”

dem äthiopischen Weihrauchgebet¹: አምላክነ፡ ዘኢዳ፡ ከፋሌል፡ ትነብር፡ አምላክ፡ መለኪት፡ ትትገነብት፡ ወትሌልሕ፡ [„Unser Gott, der du über den Cheruben thronst (und) von den Engeln Danksagung und Lob empfängst“]. Die nahezu gleiche Wendung ist in der ägyptischen Markosliturgie enthalten²: ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν χειρῶν βίμῃ καὶ δοξαζόμενος ὑπὸ τῶν σεραφίμ. Eine ähnliche Formulierung findet sich im koptischen Morgengottesdienst³: ΝΘΟΚ ΠΕ ΦΗ ΕΤ-ΖΕΜCΙ ΖΙΧΕΝ ΝΙΧΕΡΟΥΒΙΜ ΝΕΜ ΝΙCΕΡΑΦΙΜ. Es wäre hier ganz besonders verlockend, eine Abhängigkeit anzunehmen, da ja immer wieder die Beziehungen zwischen der koptischen und äthiopischen Kirche und ihren Liturgien in den Vordergrund gestellt worden sind. Doch haben wir hier den Widerhall einer Vorstellung des Alten Testaments vor uns, die sich u. a. auch in den Psalmen ausgesprochen findet. Dort heißt es Ps 80, 2: כְּבֹד הַכְּרֻבִּים. Die Cherubim bilden nach 4 Kg 19, 15 den göttlichen Thron; dort betet Hiskia: „Herr Gott Israels, der du über den Cherubim sitzt.“ Die Vorstellung geht auf 3 Kg 6, 23–27 zurück, wo die Cherubim beschrieben sind, die ihre Flügel über die Bundeslade breiten. Dieses Bild wurde dichterisch frei auf den himmlischen Thron Jahwes übertragen. Auch Ps 99, 1; 18, 11; 1 Sm 6, 4; 2 Sm 6, 2 und Ez 9, 3 weisen diesen Gedanken auf⁴.

Es ist begreiflich, daß dieses hochpoetische, majestätische Bild leicht Eingang in die liturgischen Texte gefunden hat. Dabei wurde es in verschiedener Weise erweitert und abgewandelt. Entweder wurde die Verherrlichung durch die Engel hinzugefügt (wie in dem äthiopischen Weihrauchgebet) oder die Verherrlichung den Seraphim zugeschrieben (wie in der ägyptischen Markosliturgie) oder aber die Seraphim wurden zu den Cherubim hinzugezogen: „der du über den Cherubim und Seraphim sitzt“ (wie im koptischen Morgengottesdienst). In jedem Fall haben wir den Einfluß des ersten der oben genannten Faktoren zu sehen: der Poesie der biblischen Sprache. Damit wird aber die Möglich-

¹ E. Hammerschmidt, Das Sündenbekenntnis über dem Weihrauch bei den Äthiopiern. Nach einem Manuskript aus dem Nachlaß von S. Euringer bearbeitet und herausgegeben, in Oriens Christianus 43, 1959, 105.

² Brightman, 137.

³ Euchologion, hrsg. von 'Abd al-Masih Šalib, Kairo 1902, pke f. = J. Bute, The Coptic Morning Service for the Lord's Day, London 1908, 43.

⁴ Für den ganzen Fragenkomplex sei verwiesen auf C. D. G. Müller, Die Engellehre der Koptischen Kirche, bes. 79–84.

keit einer gegenseitigen direkten Verwandtschaft dieser Texte verschwindend gering.

3. Die Einleitung zum *Sanctus*

Alle orientalischen Liturgien weisen innerhalb des Eucharistischen Hochgebetes das *Sanctus* auf, das auf Is 6, 3 zurückgeht: קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יְהוָה צְבָאוֹת מְלֵא כְּלִי-הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ (wobei freilich der biblische Wortlaut einigen Variationen unterworfen wurde¹). Dieses *Sanctus* erforderte, sobald es in das Eucharistische Hochgebet eingefügt wurde, einen Text, der es einleitete. Was war naheliegender, als daß man auf den Text zurückgriff, der auch bei Is das *Sanctus* der Engel einleitete, nämlich Is 6, 2: „Seraphe standen vor ihm; ein jeder hatte sechs Flügel; mit zweien bedeckte er sein Angesicht, mit zweien bedeckte er seine Füße, und mit zweien flog er. Und einer rief dem andern zu und sprach: . . .“ Allerdings wurden diese knappen biblischen Angaben weiter ausgestaltet. Die syrische Jakobusanaphora hat eine reichere Form, deren Schluß lautet²: „ . . . die vieläugigen Cherubim und die sechsflügeligen Seraphim – mit zweien bedecken sie ihr Antlitz, mit zweien aber die Füße, mit zweien aber fliegt der eine zum anderen – indem sie mit unaufhörlichen Mündern und nie verstummendem Gotteslobpreis den Siegeshymnus deiner glänzenden Herrlichkeit mit mächtiger Stimme preisen, rufen, schreien und sprechen: . . .“ Die ägyptische Gregoriosanaphora hat eigenartigerweise zwei Einleitungen zum *Sanctus*³. Die zweite hat die noch nicht sehr weit entwickelte biblische Form⁴: „Denn du bist es, in dessen Umkreis die Cherubim und Seraphim stehen, ein jeder mit sechs Flügeln, mit zwei Flügeln nun bedecken sie ihr Antlitz, mit zweien aber bedecken sie ihre Füße, mit den anderen zweien aber fliegen sie, indem sie sich gegenseitig zurufen, indem sie den Hymnus des Sieges und unseres Heiles in einer Stimme voll des Lobes verkünden, indem sie singen, sprechen, verkünden, rufen und sagen: . . .“

Die einzelnen Formulare weisen dann eine noch weitergehende Ausgestaltung auf⁵. So erscheinen an dieser Stelle:

¹ Vgl. dazu Hammerschmidt, Gregoriosanaphora, 117, Anm. 118.

² Hammerschmidt, Jakobusanaphora, 291.

³ Vgl. Hammerschmidt, Gregoriosanaphora, 112–114.

⁴ A. a. O. 24–27.

⁵ Vgl. dazu auch A. Rücker, Das große Dankgebet in den orientalischen Liturgien (Sonderdruck aus dem ostdeutschen Pastoralblatt 1941).

1. Die Cherubim und Seraphim von Is 6, 2, zu denen die ägyptischen Liturgien, die äthiopische Normalanaphora und die von Masius übersetzte syrische Basiliosanaphora¹ noch die *veneranda (animalia)* von Ez 3, 13 und Apk 5, 11 im Sinne einer Identifikation hinzufügen;
2. die verschiedenen Engelchöre, vgl. Kol 1, 16;
3. die Tausendmal Tausend von Dn 7, 10;
4. in den westsyrischen Anaphoren des Gregorios von Nazianz, des Jakob von Sarug (I) und des Gregorios Barhebräus stehen auch noch die im jüdischen Morgengebet erwähnten Ophanim (Räder) bzw. der göttlichen Thronwagen selbst.

Wir haben für diese Einleitung zum *Sanctus*, d. h. für die sog. *οὐ-παράστῆκονσιν*-Stelle zahlreiche Parallelen, die hier nicht aufgeführt werden können und wohl auch nicht aufgeführt zu werden brauchen², da sachlich durch eine größere Ausführlichkeit doch nichts Wesentliches hinzukommen würde. Alle Elemente dieser Einleitungen gehen aber auf biblische oder spätjüdische Vorstellungen zurück. Von den oben genannten Faktoren des Kriteriums kommt hier vor allem der dritte in Betracht: der Zweck und die Bestimmung eines Textes. Dieser Text hatte den Zweck, das *Sanctus* einzuleiten. Es lag also nahe, daß man hierzu zunächst auf die Einleitung des *Sanctus* bei Isaias selbst zurückgriff, um diese dann im Anschluß an verschiedene andere, ähnliche Vorstellungen auszugestalten. So zahlreiche Parallelen wir für diese Stelle auch haben, dürfen wir doch auf Grund des liturgischen Formkriteriums nicht auf eine gegenseitige Abhängigkeit schließen.

Ich möchte nun auf die positiven Beispiele übergehen, also auf die Fälle, wo trotz der Anwendung des liturgischen Formkriteriums die Abhängigkeit eines Textes von einem anderen oder zumindest von einem bestimmten Liturgiegebiet anzunehmen ist.

¹ E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio* II, 2. Aufl., Francofurti ad Moenum 1847, 546.

² H. Engberding sammelt seit Jahren die Texte der Einleitungen zum *Sanctus* und hat schon eine stattliche Anzahl beisammen (briefliche Mitteilung vom 25. 11. 1959).

II. Positive Beispiele

1. Das *ἐρχόμενος* des *Hosanna*

Für das erste der positiven Beispiele müssen wir wieder zu dem *Sanctus* zurückkehren. Das *Sanctus* von Is 6, 3 hat in vielen Liturgien den Zusatz aus Mtth 21, 9 erhalten: *ὡσαννά τῷ υἱῷ Δαυὶδ· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου· ὡσαννά ἐν τοῖς ὑψίστοις*, welche Stelle wiederum auf Ps 118, 26 zurückgeht: *בְּרִיךְ הוּא הֵבִיא בִּישָׁם יְהוָה*. An sich bietet also das Auftauchen dieses Passus in einer Liturgie keinen besonderen Anhaltspunkt, da dafür der biblische Ausgangspunkt heranzuziehen ist. In der koptischen Gregoriosanaphora heißt es nun: *ΩCΑΝΝΑ ΕΝ ΤΟΙC ΥΨΙCΤΟΙC: ΕΥΛΟΓΗΜΕΝΟC Ο ΕΛΘΩΝ ΚΑΙ ΕΡΧΟΜΕΝΟC ΕΝ ΟΝΟΜΑΤΙ ΚΥΡΙΟΥ: ΩCΑΝΝΑ ΕΝ ΤΟΙC ΥΨΙCΤΟΙC*. Es fällt auf, daß hier eine eigenartige Doppelung vorhanden ist: *ΕΛΘΩΝ ΚΑΙ ΕΡΧΟΜΕΝΟC*, für die eine Erklärung gesucht werden muß. Überraschenderweise gibt hier aber die Erklärung zugleich Auskunft über die Herkunft bzw. Abhängigkeit der Anaphora selbst. Im aramäischen (und durch dessen Einfluß auch im armenischen) Liturgiegebiet wurde das biblische Partizip gleichsam in zwei Verba aufgespalten. Nach Baumstark soll der Anlaß zu diesem Vorgehen das sprachgesetzliche Bedürfnis gewesen sein, das griechische Partizip durch einen semitischen Relativsatz zu umschreiben¹. Dabei wurde für das erste Verbum das Perfekt, für das zweite das Futurum gewählt: *qui venit et venturus est*. Im antiochenischen Ritus heißt es dann: *ܩܝ ܒܝܬܝܐ ܕܡܝܬܝܐ ܕܡܝܬܝܐ ܕܡܝܬܝܐ*, was Rücker übersetzt: *qui venit et in eo est, ut veniat*². Mit Veränderung des Tempus findet sich diese Eigenart auch im ostsyrischen Ritus: "he that came and cometh"³. Sie steht also für das aramäische Liturgiegebiet fest, wie sie auch schon von den Liturgiekommentaren des Mōše bar Kep(h)a und des Dionysios bar Šalībī bezeugt wird.

Die Tatsache, daß sich diese eigenartige, auf dem syrischen Sprachgefühl beruhende Erweiterung (allerdings in der ostsyrischen Tempusform: Aorist und Participium praesentis⁴) in der

¹ Vgl. A. Baumstark, Trishagion und Qeduscha, in Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 3, 1923, 23f. Vgl. dazu jetzt H. J. Polotsky in OLZ 54, 1959, 584.

² A. Rücker, Die syrische Jakobosanaphora, Münster i. W. 1923 (Liturgiegeschichtliche Quellen 4), 64f.

³ Brightman, 284.

⁴ und futuri; vgl. Blass-Debrunner, § 323, 1.

Gregoriosanaphora findet, zeigt uns ganz eindeutig, daß dieser Text nach dem syrischen Raum weist. Dies um so mehr, als bei der griechischen Form keinerlei Notwendigkeit bestanden hätte, das *Hosanna* zu erweitern. Hier haben wir also eine Gleichheit, die weder durch die gemeinsamen Quellen noch das Anliegen, den Zweck oder den geistigen Hintergrund der Mehrzahl der Liturgien erklärbar ist. Somit ist die Abhängigkeit, die für die gesamte Anaphora noch durch andere Beweise gestützt wird, wohl als gesichert zu erachten.

2. Ein Text aus dem Fürbittgebet der syrischen Timotheosanaphora

Ein klassisches Beispiel für die Beurteilung von Abhängigkeiten liefert H. Engberding in seiner Arbeit über *Das Verhältnis der syrischen Timotheosanaphora zur koptischen Cyrillussliturgie*¹. Zur Diskussion stehen die Texte, die aus der griechischen Jakobosliturgie, der koptischen Kyrillosliturgie und der syrischen Timotheosliturgie genommen sind. Im besonderen handelt es sich um folgende Stellen:

Gr Jak²: οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἐσμεν ἀξιοὶ μνημονεύειν τῆς ἐκελων μακαριότητος, ἀλλ' ἵνα αὐτοὶ παρεσιώτες τῷ φοβερῷ καὶ φορικτῷ σου βήματι ἀντιμνημονεύοι τῆς ἡμῶν ἐλεεινότητος.

Kopt Kyr³: *Non quia nos Domine digni sumus qui supplicemus pro beatitudine illorum, sed ut illi qui stant ante tribunal Unigeniti Filii tui, e contra supplicent pro nostra paupertate et vilitate.*

Syr Tim⁴: *Non quia nos Domine digni sumus qui offeramus tibi pro beatitudine illorum, sed ut illi qui stant ante tribunal Unigeniti tui, supplicent pro nostra paupertate et vilitate.*

Diese Texte zeigen eine schon fortgeschrittene Anschauung, nach der die Märtyrer und Heiligen nicht mehr in die Fürbitte eingereiht werden, sondern als Fürsprecher erscheinen (allerdings sind hier die Grenzfällen schwer zu ziehen). Augustinus hat dieses

¹ Oriens Christianus 42, 1958, 55–67.

² Brightman, 57.

³ Ich zitiere hier die von H. Engberding – unter stärkster Berücksichtigung des parallelen Timotheostextes – angefertigte Übersetzung; die Stelle findet sich bei Renaudot, I 41, und Brightman, 169.

⁴ Anaphorae Syriacae I, Romae 1939–44, 36.

Stadium u. a. in seinem *Sermo* 159, 1, gekennzeichnet, wenn er sagt: *iniuria est . . . pro martyre orare, cuius nos debemus orationibus commendari*. Die Voraussetzungen für diese Auffassung sind aber schon im 4. Jahrhundert von den einflußreichsten Theologen anerkannt worden¹. Dies wird u. a. durch die Damasus-Inschriften der Katakomben (366–384), durch die Homilien und Reden der drei Kappadokier und durch die *Vitae* mancher Asketen und Theologen bezeugt.

Wir können in diesen drei Texten somit eine wohl gemein-kirchliche Anschauung dieser Periode sehen, wobei der Punkt vier des liturgischen Formkriteriums (gemeinsamer geistiger Hintergrund) in Frage käme.

Auffallend ist hier aber – neben der genauen Übereinstimmung der Texte – vor allem eine Tatsache: Die Kyrillosliturgie hat ihr Wortspiel $\epsilon\rho\eta\rho\epsilon\varsigma\epsilon\gamma\iota\eta\eta$ – $\omega\epsilon\beta\iota\omega\ \eta\epsilon\rho\eta\rho\epsilon\varsigma\epsilon\gamma\iota\eta\eta$ nur auf Grund des griechischen $\mu\eta\eta\mu\omicron\nu\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ – $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\mu\eta\eta\mu\omicron\nu\epsilon\acute{\upsilon}\omega\sigma\iota$ entwickeln können. Dagegen spricht nicht der Umstand, daß das griechische $\mu\eta\eta\mu\omicron\nu\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ im Koptischen durch $\rho\eta\epsilon\varsigma\epsilon\gamma\iota\eta\eta$ wiedergegeben worden ist. Denn erstens ist nicht bekannt, daß das griechische $\mu\eta\eta\mu\omicron\nu\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ auch im Koptischen auftaucht, und zweitens wissen wir seit Alexander Böhligs grundlegender Arbeit über *Die griechischen Lehnwörter im sahidischen und bohairischen Neuen Testament*², daß griechische Lehnwörter in Übersetzungen zum Ersatz für andere synonyme griechische Wörter gedient haben.

Außerdem zeigt uns hier das $\omega\epsilon\beta\iota\omega$ zu deutlich, daß es auf das griechische $\acute{\alpha}\nu\tau\iota$ der Jakobosliturgie zurückgeht. Röm 1, 27 ist ja das griechische $\acute{\alpha}\nu\tau\iota$ ebenfalls mit diesem Ausdruck wiedergegeben worden: $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\mu\omicron\theta\iota\alpha$ = $\rho\omega\epsilon\beta\iota\epsilon\text{-}\beta\epsilon\chi\epsilon$.

Wir können also mit Sicherheit annehmen, daß die Kyrillosliturgie auf die Jakobosliturgie zurückzuführen, d. h. von ihr abhängig ist. Die Texte liefern aber noch eine weitere Erkenntnis: Die Timotheosliturgie hat das erste Verbum *supplicemus* durch *offeramus tibi* ersetzt (warum, vermag ich nicht zu sagen; Versuche, eine Verlesungsmöglichkeit zu finden, schlugen fehl). Daraus ergibt sich, daß die Entwicklungslinie gelaufen ist: Jak→Kyr→Tim.

¹ Vgl. Loofs-Aland, Leitfaden I 248f. Vgl. dazu J. Norman, *Handbook to the Christian Liturgy*, London 1944, 225–229, 270–273; für die archäologische Seite C. M. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, 3. Aufl., Paderborn 1922, 381–395.

² München 1953 und 1954 (Studien zur Erforschung des christlichen Ägypten, Heft 2 und 2A).

3. Das Eucharistische Hochgebet in einigen westsyrischen Anaphoren

Ein weiteres Beispiel für die sorgfältige Erkundung von Abhängigkeitsverhältnissen finden wir bei der westsyrischen Anaphora des Johannes Chrysostomos und einigen anderen Formularen: den drei Anaphoren des Jakob von Sarug (im folgenden mit Sar I, II, III bezeichnet) und der Anaphora des Johannes Maro. Der Herausgeber dieser Anaphoren in der Reihe der *Anaphorae Syriacae*, H. W. Codrington¹, hat auch dem Problem der Textverwandtschaft seine Aufmerksamkeit zugewandt, wobei er eine Abhängigkeit der übrigen Anaphoren von der Chrysostomos-anaphora behauptete.

Schon bald darauf konnte H. Engberding zeigen, daß Codrington „dieses Abhängigkeitsverhältnis an ganz entscheidenden Punkten nicht richtig gedeutet“ hat². Ich kann hier aus dem Eucharistischen Hochgebet nur eine Stelle herausgreifen, die ein weiteres klassisches Beispiel für die Beurteilung von Abhängigkeitsverhältnissen bietet³. Es heißt dort in den genannten Anaphoren:

Maro: . . . *misisti nobis redemptorem filium tuum dilectum, illum qui illuxit ex te per Virginem tamquam radius e luce clara per oculum clarum* . . .

Sar I: . . . *misisti nobis redemptorem et salvatorem filium tuum unigenitum dilectum, illum qui illuxit nobis ex te per Virginem tamquam radius e luce per oculum clarum*, . . .

Sar II: . . . *misisti nobis redemptorem et vivificatorem filium tuum dilectum, illum qui illuxit ex te per Virginem tamquam radius e luce* . . .

Sar III: wie Sar II

Chrys: . . . *misisti filium tuum dilectum, propter redemptionem nostram, et illuxit ex Virgine sancta tamquam radius e nube clara* . . .

Codrington hat angenommen, daß die Lesart der Chrys die ursprüngliche ist, und wollte die Sar II danach korrigieren. Und

¹ *Anaphorae Syriacae* II 1, Romae 1951.

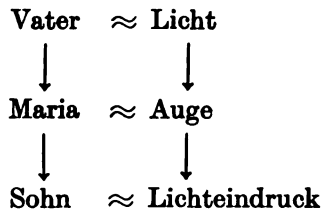
² Die westsyrische Anaphora des hl. Johannes Chrysostomos und ihre Probleme, in *Oriens Christianus* 39, 1955, 34.

³ Wir sehen hier ganz von der Tatsache ab, daß weite Teile der Eucharistischen Hochgebete übereinstimmen.

doch ist es gar nicht schwer, der Lesart der Maro und der Sar I einen guten Sinn abzugewinnen¹.

Das Bild vom Lichtstrahl aus der Lichtquelle findet sich schon im System des Valentinus². Das Verhältnis der Substanzgleichheit (Homousie) des (im Wege der Emanation) Erzeugten zum Erzeugenden wird dort durch Vergleiche veranschaulicht: Das Erzeugte „emaniert aus dem Erzeugenden wie der Strahl aus der Sonne“³. Martin Werner hat auch auf Tertullians Anlehnung an diese gnostische Vorstellung hingewiesen, der dort, wo er sich die *προβολή* des Valentinus zu eigen macht, in charakteristischen Gleichnissen zu reden beginnt: Der Sohn verhalte sich zum Vater wie der Strahl zur Sonne⁴.

Das Bild wurde der christlichen Theologie geläufig, um den Hervorgang des Sohnes anschaulich darzustellen. Neben den von ihm angeführten Stellen⁵ hat es H. Engberding inzwischen auch bei Ephräm gefunden⁶. In dem vorliegenden Text ist das Bild auf die Menschwerdung bezogen, dabei aber erweitert worden, indem der Verfasser auch die Herrenmutter mit hineinnahm. Nun mußte aber auch im Bild ein weiteres Element gefunden werden, das den Werkzeugscharakter aufwies: das Auge. Das Auge nimmt (nach dieser Vorstellung) das Licht auf und leitet es dem begreifenden Verstand weiter. Je klarer, d. h. je besser das Auge ist, desto besser wird die Erkenntnis sein. Wir haben somit folgendes Verhältnis:



An Hand der Übersicht über die Texte kann man unter Berücksichtigung des Grundsatzes von der Bevorzugung der *lectio ardua* erkennen, daß die Maro und die Sar I den ursprünglichen

¹ Vgl. Engberding, a. a. O. 38.

² Vgl. M. Werner, a. a. O. 527.

³ A. a. O.

⁴ A. a. O. 532.

⁵ Engberding, a. a. O. 38.

⁶ Briefliche Mitteilung vom 25. 11. 1959.

Text haben, daß die Sar II und III das Glied *per oculum clarum* als weniger verständlich ausließen. Die Chrys ist dann noch einen Schritt weitergegangen, indem sie an Stelle des Vaters die Herrenmutter als Quelle des Lichtes einführte. Damit wurde das Element des Auges überflüssig, da es ja den Lichtstrahl nur weiterleitet, und durch die Wolke ersetzt:

Maria \approx Wolke



Sohn \approx Lichtstrahl

Hierbei könnte man drei Gründe zusammenspielen sehen:

1. Zwischen dem syrischen Wort für „Auge“, ܥܝܢܐ , und dem für „Wolke“, ܠܚܝܬܐ ¹, besteht nur ein Unterschied von wenigen Millimetern eines einzigen Buchstaben².
2. Dem Redaktor hatte vielleicht die Stelle Mtth 17, 5 mit der *νεφέλη φωτεινή* irgendwie im Ohr geklungen. Dort ist die *nubes lucida* als Quelle von etwas Herrlichem gedacht (*Hic est filius meus dilectus*). Daher würde ich die von Engberding betonte Unmöglichkeit der Verwendung der „Wolke“ in diesem Zusammenhang wohl etwas einschränken³. Die „lichte Wolke“ soll ja nicht trüben, sondern als außergewöhnliche Erscheinung die Quelle von etwas Lichtem sein.
3. Schließlich ist noch zu berücksichtigen, daß dem Redaktor bei seiner Veränderung vielleicht doch nicht ganz wohl zumute war, da er die Problematik empfand, an Stelle des Vaters als Quelle die Herrenmutter zu setzen (in diesem Zusammenhang bemerkenswert ist die Verstärkung durch *sancta*). Das Medium des Auges war ihm bei seiner Verschiebung zu wenig, die Lichtquelle zu viel. So griff er zu der „lichten Wolke“, die doch nahelegt, daß sie nicht selbst letzte Quelle ist, sondern daß hinter und über ihr eine mächtige Lichtquelle den Strahl spendet, der durch sie hindurchgeht, aber doch so, daß sie mehr als unmittelbare Quelle gilt, als es das Bild des „Auges“ gestatten würde.

Dieser eigenartige Passus zeigt (jetzt abgesehen von den übrigen Teilen des Hochgebetes), daß 1. ein Abhängigkeits-

¹ Vgl. R. Payne Smith-J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1957 (reprint), 411 b und 420 b.

² Vgl. Engberding, a. a. O. 39.

³ A. a. O. 38.

verhältnis vorliegt, und 2. aber auch, in welche Richtung dieses Abhängigkeitsverhältnis geht: Die „Chrys ist nicht die Quelle der genannten vier Liturgien, sondern ihre Bearbeitung“¹.

4. Die Nilbitte

Bei der näheren Erklärung des liturgischen Formkriteriums habe ich oben als zweiten Faktor, der eine Abhängigkeit ausschließen könnte, das Anliegen eines Textes genannt. Nun gibt es aber Gebetsanliegen, die einen ganz sicheren Hinweis auf ihre Abhängigkeit bzw. auf ihre Herkunft geben. Ein solcher Text ist die Bitte um das Steigen der Wasserströme. Diese Bitte findet sich in ägyptischen Liturgien sowohl des monophysitischen wie des melchitischen Zweiges², wo sie regelmäßig vom 12. Paoni (= 6. Juni) bis zum 10. Paopi (= 7. Oktober) in die Interzession eingeschaltet wird. Es ist bemerkenswert, daß gerade an dem Tag die Nilbitte einsetzt, da die Nacht des 11. Paoni als „Nacht des Tropfens“ gefeiert wird. Roland L. N. Michell sagt dazu: „On this night a miraculous drop is supposed to fall, at a moment exactly calculated by astrologers, upon the waters of the Nile. Ancient Egyptian mythology, according to Pausanias, taught that it was the tears of Isis falling upon the bosom of the river that caused it to rise“³.

Die Bitte um das Steigen der Wasserströme ist also ein typisch ägyptisches Element, das den Ort jeder Interzession, in der es sich findet, ohne weiteres bestimmen läßt.

Dagegen liefert die Weihe des Nilwassers in melchitischer Überlieferung keinen Anhaltspunkt dafür, an welchem Ort diese Weihe vorgenommen wurde, da die Texte es als Normalfall ansehen, daß die Weihe nicht am Nil stattfindet⁴.

Das liturgische Formkriterium⁵ will vor allem die Tatsache zur Geltung bringen, daß sich in den liturgischen Texten das Leben

¹ A. a. O. 39.

² Vgl. H. Engberding, Der Nil in der liturgischen Frömmigkeit des Christlichen Ostens, in *Oriens Christianus* 37, 1953, 77.

³ *An Egyptian Calendar for the Koptic Year 1617 (1900–1901 A. D.)*, London 1900, 103; vgl. E. W. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London 1954 (Reprint), 495f.

⁴ Engberding, a. a. O. 80f.

⁵ Selbstverständlich ist dieses Prinzip nach verschiedenen Seiten hin ausbaufähig. Ich bin für alle dahingehenden Vorschläge und Anregungen dankbar.

religiöser Gemeinschaften spiegelt, daß diese Texte also nur im Rahmen dieser Gemeinschaften zusammen mit den verschiedenen, ihr Leben bestimmenden Faktoren gesehen werden dürfen und können. Ich bin mir bewußt, daß die Bearbeitung der orientalischen Texte¹ durch dieses Formkriterium nicht erleichtert, sondern eher noch erschwert wird. Das sollte aber kein Grund sein, die hier zur Vorsicht in der Beurteilung von Textverwandtschaften mahnenden Gedanken zu übersehen.

¹ Ich habe mich auf die orientalischen Texte beschränkt. In der Diskussion, die dem Referat folgte, hat aber Dr. S. J. P. van Dijk OFM. darauf aufmerksam gemacht, daß dieses Prinzip wohl auch für die abendländische Liturgieforschung zu beachten ist.

Martyrologium and kalendarium

J. HENNIG, Basel

Scholarly studies in the field of early mediaeval literature to be dealt with in this paper¹ started a hundred years ago with Piper's investigations on *Die Kalendarien und Martyrologien der Angelsachsen*². Piper made the important distinction between works for monastic and for general use but he did not really distinguish between calendars and martyrologies. In Achelis's fundamental paper entitled *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert*, dealing with the earliest Christian texts in this field, these two terms are used, so far as I can see, as synonyms, and so they are in many other studies on this subject³. In a field of parti-

¹ Summarising a paper to be published in German in *Archiv für Liturgiewissenschaft*, the present contribution continues my previous studies: "A feast of All the Saints of Europe", *Speculum* 21, 1946, 46–66; "The meaning of All the Saints", *Mediaeval Studies* 10, 1948, 147–161; "The conception of time in the liturgy", *Clergy Review* 32, 1949, 171–180; "Der Geschichtsbegriff der Liturgie", *Schweizer Rundschau* 49, 1949, 81–88; "A note on Egerton 185", *Eigse* 6, 1951, 257–264; "The Irish counterparts of the Anglo-Saxon Menologium", *Mediaeval Studies* 14, 1952, 98–106; "A note on the calendar of Cashel", *Scriptorium* 6, 1952, 101f.; "Studies in the literary tradition of the Martyrologium Poeticum", *Proceedings of the Royal Irish Academy* 56C, 1954, 197–226; "Irische Einflüsse auf die frühen Kalendarien von St. Gallen", *Zeitschrift für Schweizer Kirchengeschichte* 47, 1954, 17–30; "A critical review of Hampson's edition of the hexametrical martyrologium breuiatum in BM Cotton Galba A XVIII", *Scriptorium* 8, 1954, 61–74; "The place of Irish saints in mediaeval English calendars", *The Irish ecclesiastical record* 82, 1954, 93–106; "Versus de mensibus", *Traditio* 11, 1955, 65–89; "The Féilire Oengusso and the Martyrologium Wandalbarti", *Mediaeval Studies* 17, 1955, 219–226; "Studies in the tradition of the Martyrologium Hieronymianum in Ireland", *Studia Patristica* I, Berlin 1957, 104–111; "Appellations of saints in early Irish martyrologies", *Mediaeval Studies* 19, 1957, 227–233; "Britain's place in the early Irish martyrologies", *Medium Aevum* 1957, 17–24.

² F. Piper (1852 and 1862).

³ *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, Neue Folge* 3 no. 3, 1900.

cular interest to the present paper, *Felire Oengusso* was described by Stokes in the subtitle to his 1880 edition as "calendar", but in 1905 edition as "martyrology"; no reason for this change was stated¹. The principal Latin parallel to this Irish text, known as *Martyrologium poeticum* (Bedae) was styled by Wilmart "un calendrier"².

An attempt to clarify the terms "calendar" and "martyrology" was made by Dom Munding in the introduction to his book on the calendars of St. Gallen³. *Kalendarien*, he said, "serve directly the liturgy, listing as they do in a calendaric order by months and days the liturgical feasts of the ecclesiastical year", whereas "martyrologies with their several saints for each day of the year have the purpose of historical commemoration rather than of reference to practical worship". In this distinction the reading of the martyrology is not considered as part of practical worship, even where it belongs — as it does since the 10th century — to the daily routine of monastic life; in the Benedictine and Cistercian monasteries it takes place in the chapter-room rather than in the church. Munding's distinction was anticipated by Edmund Bishop's between "martyrological" and "sacramentary saints"⁴.

Both Bishop and Munding adopted the traditional heortological point of view, considering the calendar and martyrology from the function of their individual entries rather than as literary units. In keeping with this point of view, again and again in the publication of such texts computistic and astronomical entries have been omitted as ephemeral. The verses on the zodiac, on the length of days and nights, on climatic conditions etc. (mainly derived from didactic poems of late Roman literature), frequently encountered in mediaeval calendars have scarcely been regarded as subjects worthy of closer study. However, far from being mere trimmings, these features are essential for the development of the calendar as a type of literature.

The prefaces to *Felire Oengusso* in the fifteenth century MSS in Lebar Brecc and Laud 610 begin not only with the questions, adopted from the ancient grammaticians, about *locus*, *tempus* and *persona*, but also with that about *causa scribendi*, or as the Lebar Brecc says in Irish, "the cause of invention". In studies of this

¹ Henry Bradshaw Society 29, 1905.

² Revue Bénédictine 66, 1934, 41.

³ E. Munding, *Die Kalendarien von St. Gallen*, Beuron 1948, I, 1f.

⁴ *Liturgica historica*, Oxford 1918, 255f.

type of literature (as in studies on the sacramentaries) we hear much of what Chavasse in his investigation of the *Gelasianum* terms *amalgamer, compiler, confectionner, organiser, rédiger* and *remanier* but very little indeed of the "invention", which after all supplied at least the raw material for all those manipulations. Nothing at all seems to be known of the "cause of invention"¹. Baronius, in his *Tractatio* (to this day prefacing the *Roman Martyrology* and indeed still the classical treatise on this subject) did not venture on speculations as to what induced Wandalbert to write the martyrology *heroico carmine*, nor did Quentin explain what caused the development of the narrative martyrology².

One reason for the lack of clarity in the terms is that we rarely find a pure calendar or a pure martyrology in the sense of Dom Munding's definitions. Indeed Dom Munding had to establish an intermediary group described by him as "plenary calendars, properly speaking martyrologies, listing for each day one and only one Saint". In my opinion the term "calendar" becomes senseless when we have an entry for each day; I therefore have proposed for such works the term *martyrologium breuiatum*.

In German, the distinction is made between *Kalender* and *Kalendar*, which I try to imitate by speaking of the "calendar" in contrast to *kalendarium*. The former is a means of measuring natural time exclusively, in particular of overcoming, so far as possible, the difficulties arising from the fact that neither one revolution of the earth around the sun nor one lunation can be divided by a whole number of rotations of the earth around its axis. The latter, the *kalendarium*, is based on the juxtaposition of dates in the cyclical order of natural time and dates in the linear order of historical time. Natural time is automatic and with regard to it, man is receptive; seasonal feasts therefore are days of petition or of thanksgiving. Historical time is voluntary and with regard to it, man is active; historical feasts are days of commemoration, that is, of victory over the natural automatism of oblivion.

To this day a struggle goes on in Christian thought as to the order of time into which the mysteries and events of our redemption should be placed. On the one hand, Christians profess that

¹ See my review of A. Chavasse, *Le sacramentaire Gélisien*, Paris 1957, in *Scriptorium* 13, 1959, 241 f.

² H. Quentin, *Les martyrologes historiques*, Paris 1908.

their faith is based on historical facts, and in our linear conception of historical time such facts move away from us further and further. On the other hand, Christians claim that those historical facts, and not merely their significance, are ever present. The subdivision of the Roman Missal into *Temporale*, *Sanctorale* and Votive Masses cannot be understood without reference to this struggle between the conception of the ever vanishing linear time of history and the ever recurring cyclical time of nature.

The same struggle was behind the disputes in the early Church on the date of Easter. The same struggle underlies the question, raised by mediaeval calendars, whether the Resurrection should be celebrated on the first Sunday after the first full moon after the spring equinox or on March 27th. Finally this struggle is the basis of the churches' resistance to modern calendar reform, the advocates of which are blissfully unaware of any other conception of time but that of Newtonian physics. To mention but one detail where this distinction of conceptions of time helps us to understand a concrete problem: The main difference between the old and the young *Gelasianum* is that in the latter the Masses of the saints were inserted from a *libellus*, up to then separate, into the series of Sunday Masses with their originally few major feasts of Saints. This attempt to intermingle the historical and the natural orders of time failed. In Ireland this attempt was not even made, and, up to the tenth century at least, the Irish Church had practically no *Sanctorale*.

That at no time this distinction has been made clearly or consciously, is no reason that it should not be made at all. Let us try to apply it to the earliest texts in our field. The *Depositio Martyrum* of the Roman chronographer of 354 only occasionally refers to some names from Africa, the province nearest to Rome, while the *Carthageniense* refers only occasionally to Spaniards or Italians. The *Syriacum* covers the Eastern Church but almost entirely ignores the West. In the *Depositio* and the *Carthageniense* it is obvious that the commemorations were really observed in the places for which these lists were written. In the *Syriacum* almost every entry starts with a place-name, which however is the place where the saint died rather than where the commemoration was observed; that is to say, this is not a list of commemorations observed in one particular place, but a compilation of real liturgical calendars (though it would be curious that at that early stage one liturgical commemoration could be produced for each day and

one only). The *Syriacum* seems to be the first example of that type of literature which I have proposed to term *martyrologium bre viatum*.

The *Hieronymianum* is not merely a compilation of those three known early sources, but, as Achelis put it, "augmented by further additions and combined with many others". In the letter ascribed to Jerome prefacing the *Hieronymianum*, we read that Eusebius was requested by Constantine to collect information *qui martyr, a quo iudice, in qua provincia vel civitate, qua die, quave perseverantia passionis suae obtinuerint palmam*.

These points were reduced by Gregory the Great (*Ad Eulogium* ep. 29, 11, 8) to *nomen, locus et dies passionis*. The words *a quo iudice* are the only element which might contain that information which from our conception of history would appear to be the most important one, namely on the year when the martyrdom took place, that is, at which point in historical time, moving away from us continuously and irrevocably further and further. However, this very point is determined in the martyrology by a name rather than a date, e. g. *iubente praefecto Urbis Alipio*, or: *sub Alexandro Imperatore*, or: *tempore Wandalicae persecutionis*, the only exception to this rule being the entry for the Nativity of Christ with its nine numerical dates. By way of contrast, we should note that the historical lessons of the Office almost invariably contain a numerical date.

Regarding the information given on *locus*, the original identity of the place of death and the place of veneration accounts to some extent for the interweaving of the order of historical time and the order of natural or devotional time. However, at an early age this identity was transcended and the relevancy of *locus* was shifted from the historical into the devotional order, first of all in the feasts of Blessed Virgin, of St. John the Baptist, later of the Angels and of Old Testament Saints. In the editions of the *Roman Martyrology* after 1913 with regard to several Irish Saints the information on *locus* was shifted back into the historical order. E. g. for St. Brigid the entry already found in several MSS of the *Hieronymianum* used to start with the words *In Scotia*; it now starts with the words *Apud Kildariam in Hibernia*. The entry for St. Egbert used to start with the words *In Hibernia*, whereas it now starts with the words *In Iona, Scotiae insula*. These changes may be described as typical illustrations of the subconscious sense of historical taste characteristic of the liturgy:

It is obvious that though the information on *locus* belongs to the historical order, it is hagiographical rather than historical. In a *kalendarium* we do not expect this information.

The most important point in the list of data which Eusebius was to have collected is referred to by the words *quo die*. According to Jerome's letters to Chromatius and Heliodorus prefacing the *Hieronymianum*, the martyrology was to give information for the occasion when *omni die . . . explicans Missas, eorum Martyrum, quorum natalitia essent, plurima nomina memoraret (antistes)*

or

omni die, sacrificium Deo offerentes, eorum nomina meminissent, studentes qui die ipso quo sacrificium offeretur, victores diaboli existissent.

When there was started the collection of information on the names of saints which

diebus omnibus per tot annorum spatia fuerint festive celebrata . . . per singulos dies, diversarum provinciarum diversarumque urbium it was found that there were up to 900 for some days, so that the martyrology had to be confined to those *qui sunt in amplissima festivitate in suis locis*. We have here the distinction between *nominatio* or in the letters by Jerome *commemoratio*, and *festivitas*, in particular *amplissima festivitas*. Thus we have three stages of selection: From the up to 900 saints for each day, only a few were the subjects of local Masses, of these only a few were entered into the Martyrology, and of these again selection had to be made for the *explicatio*.

The *Hieronymianum* claims to be based on liturgical *kalendaria*, but some of these were no longer in use, in fact many of the names drawn from other sources (as referred to by Achelis) clearly never had been the subjects of liturgical *cultus*. Moreover the information possibly drawn from liturgical *kalendaria* was amplified from other sources, because in a *kalendarium* apart from the name of the saint no other information is given than the day (whatever that day may mean). The original identity, in the *cultus* of martyrs, of the day of death and the day of commemoration was also transcended. In the case of the feasts of the Blessed Virgin it is particularly noticeable that in such transcendence the date was assigned to the order of natural time. The early feasts of the Blessed Virgin are season feasts, and so are the dates to which the Nativity of Christ and of St. John the Baptist were assigned. So is in Ireland the feast of St. Brigit and

presumably also the feast of St. Patrick, and so has been, under Irish influence, the feast of All the Saints. The extreme form of devotional time underlies the Votive Masses assigned to certain days of the week.

While with regard to *locus* the devotional aspect is relevant to the *kalendarium* and the historical aspect to the martyrology, with regard to *dies* these two aspects are less separable and more equally relevant to both *kalendarium* and martyrology. From the passages which have been quoted from the letters by Jerome it would appear that the *kalendarium* was to list the *festivitates* while the martyrology also listed the *commemorationes*. This state of affairs prevails to this day when the *Roman Martyrology* lists in the first place the subject (if any on that day) of universal *cultus* and when at the coincidence of two feasts (usually one from the *Temporale* and one from the *Sanctorale*) the lesser feast is merely commemorated.

In contrast to the *kalendarium* the martyrology has at least one entry for each day and, in principle, several entries for each day. The *kalendarium* is intermittent, based as it is on the difference between feast and non-feast. This intermittency is made obvious through the juxtaposition of historical and natural time or by the juxtaposition of calendar and *kalendarium*. In contrast to natural time, historical time is irregular, non-rhythmical, owing to its origin from volition. The martyrology is continuous, but its continuity is not that automatic one of natural time; it is by no means natural that there should be on each day matter for one martyrological entry (in Bede's martyrology there are many blank days), not to speak of such an abundance as referred to in the preface to the *Hieronymianum*. The obligatory conclusion of the martyrological entry for every day: *Et alibi aliorum plurimorum sanctorum martyrum* asserts the principle of virtual completeness, a principle utterly foreign to the *kalendarium*.

Both *kalendarium* and martyrology are based on the idea of *natalitium*, the decisive point being that the recurrence of the position of that day in the cycle of natural time in some measure brings up the *nativitas* or the *natum*, though in the historical time moving away from us. About 830 Agnellus, the author of *Liber pontificalis* of the bishops of Ravenna wrote of bishop Maximian (who died about the middle of the sixth century):

Edidit namque missales per totum circulum anni et sanctorum omnium cotidianis namque et quadragesimalibus temporibus.

Suggesting that this was the first Roman Missal *per totum circulum anni*, K. Gamber considered the compilation of a sacramentary for the whole year from the traditional *libelli* for certain groups of feasts¹. In connection with such a sacramentary the *kalendarium* had the useful function of both index and coordinator with the calendar. Agnellus recognised the fact that the liturgy adopted the idea of the year as *circulus* or *annus*. The early combination of the *kalendarium* with astronomical and other naturalist information emphasized the idea that feasts come around in the course of natural time in the same way as the constellations and seasons. As the sun enters into the sign of Aries, reaches its centre and leaves it again, Easter appears on the horizon at the beginning of Pre-Lent and as it were leaves its house on Ascension Thursday. The Perseids, the shower of meteors visible between August 10th and 12th, are popularly known as St. Lawrence's tears.

The automatism of natural time is thus attributed also to the time in which we have the religious feasts, one of the most impressive answers to the fundamental question of historical knowledge, how the present can still hold the past. In memory we have the past as internal reality. In the centre of the Mass the words of Christ: *Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis* are resumed by the words *Unde et memores . . . offerimus* and these words are found in all the liturgies of the Church.

Intermittent though it is, the *kalendarium* has been given a unity through assimilation of its conception of time to that of natural time. Externally the literary structure thus made possible, twelve sectors subdivisible into two or four groups, was emphasized by the prefacing of the entries of each month by the classical verses on the zodiacal signs. By the example of these verses the early attempts to cast the *kalendarium* as a whole into a versified unit were inspired. Similarly extending the tradition of poems on the seasons, naturalist versions of the Christian calendar were produced such as the Anglo-Saxon *Menologium* and its Irish counterparts. In his *Martyrologium* Wandalbert said that a saint on his feast *coruscat, refulget, rutulat* like a star, *aethereum penetrat honorem, dedicat astrum, sustollitur in astra* etc., expressions which were not merely chosen from the necessity to find ever new terms to describe the saint's association with his "day".

¹ K. Gamber, *Sakramentartypen*, Beuron 1958.

The fundamental idea underlying such expressions is discovered in the words familiar from the Breviary hymn *Jesu, corona celsior*

*Anni reverso tempore dies refulsit lumine,
quo sanctus hic de corpore migravit inter sidera.*

In the hexametrical *martyrologium breviatum* in BM Galba A XVIII, Tib. B V and Julius A VI we have zodiacal verses not only before and after the verses for each month but also instead of a verse for a saint on the fifteenth day before the calends, that is the day when the sun was supposed to enter into a new sign. In September the entry for Lambert of Tongres and for the zodiacal sign are combined as follows:

*Quindecimis agitat sol torrens virginis astrum
Landerbertus micuit scandens sidera librae.*

Trying to amend the second imperfect verse by saying

Londbertus micuit migrat sol sidera libram

Jul. A VI missed the decisive point that the saint appears in the same way as the constellation.

The preface to the *Hieronymianum* says that the function of the martyrology was to supply matter for homilies on the saints of the day (other than those in whose honour the Mass might have been celebrated). The Ordinary of the Mass remembers the Saints (as indeed the main facts of our redemption in *Unde et memores*) in a purely devotional order of time in an ever increasing number of instances. The same order of time underlies the fact that the Mass in honour of a Saint can be said as a Votive Mass on practically any day without, e. g., the *Introitus* originally introduced from the East with the feast of St. Agatha losing its meaning: *Gaudeamus omnes in Domino, diem festum celebrantes sub honore Sancti.*

The listing of the anniversaries in the martyrology for the purpose of reference in the *explicatio* would suggest that the names of the saints of the day were to be read in analogy to the obits. The long lists of Irish saints in the Stowe Mass would thus represent this custom in a petrified form. The progress from a mere reading of the names to a detailed *explicatio* (the selection being left to the preacher) could then be regarded as the source of the *martyrologe historique*. However, the narrative martyrology developed at a time when the *explicatio* on the saints other than

those in honour of whom the Mass of the day was celebrated had fallen into disuse.

In contrast to the *kalendarium*, which is essentially a list to be looked up, the martyrology is essentially a book to be read and, as I suggest, to be read right through or at least not merely day by day. The martyrology represents the anniversaristic type of historiography. Until recently, on August 30th in a Mass in honour of a sixteenth century Saint (Rosa of Lima) two fourth century Saints (Felix and Adauctus) were commemorated. The idea of anniversaristic historiography is familiar to us from the custom of celebrating the tenth, hundredth or thousandth anniversary of an event, as if the recurrence of an anniversary in the decimal system of calculation was particularly pregnant with historical reality. Anniversaristic synchronism as established by the martyrology is based on the idea that events which happened on the same day, under the same constellation, or let us say, at the same time of the year, have something to do with each other. This idea is no less strange than the fundamental conception of annalistic synchronism. The latter implies the idea of horizontal time, leading to a conception of history as a chain of causes and effects. The former implies the idea of vertical time, associated with that of the cyclically recurrent time of nature. Just as in one constellation there appear stars different in distance from the earth, in the daily entries of the martyrology we have saints very different in position within the linear order of time, and in the martyrology these entries are not even arranged according to their position within that order. There certainly was a time when it would have been possible to derive homiletic inspiration from the constellation of the various saints listed in the martyrological entry for the day. The significance of the constellation of the feasts of St. Stephen, St. John the Evangelist and the Holy Innocents with the Nativity of Christ is generally accepted.

Anniversaristic historiography is based on the recurrence of the day *in circulo anni*. In the liturgy we have records of a similar conception based on the recurrence of the day in a lunation. In the *Gelasianum* we have the first record of special prayers for the thirtieth day after the death of a person. Non-historical commemorations such as of Old Testament Saints or of titles of the Blessed Virgin were often assigned to the first or last day of a month. The present study illustrates the fact that the liturgy is a storehouse of conceptions of time characteristic of various strata

in the ontological, psychogenetic or phylogenetic development of the consciousness of time. Lack of presence or of realisation of this variety has proved detrimental.

With reference to the *Hieronymianum*, Achelis spoke of "a huge mass of inhomogeneous material, piled up in disconnected notes". This verdict reflects a fundamental misconception of the nature of the martyrology. Homogeneity or even coordination of the material was neither aimed at nor indeed the purpose of the martyrology. Commemoration is here closely interwoven with representation. Facing the ever increasing mass of historical matter, modern educationists have conceived the idea of exemplaric presentation. Sacred history in particular undoubtedly loses its character when presented in the linear terms of cause and effect. Every year at least, that is, virtually every day, the event is equally present. The martyrology has never claimed that the anniversaristic plan is applicable to any but sacred history, indeed by the entry for the Nativity of Christ application to secular history is specifically disclaimed.

In the extension, since the middle of the eighteenth century, of the conception of history to all spheres of life it has been overlooked that this conception is not of equal relevancy in every field. In our generation a major point in pastoral efforts is to point out that while rooted in history the sacred events call for an answer *hic et nunc*. Anniversaristic historiography may be considered at least as an attempt to solve this problem. It is true that the analogy to the automatic recurrence and virtually continuous presence of the constellations is no longer acceptable, but it is perfectly correct that in contrast to Mabillon, the Bollandists have preserved the anniversaristic pattern.

I have pleaded for more consideration of the creative aspect in this type of literature. In the preface to the *Hieronymianum* we hear that this compilation was based on *inquisitio de archivio, sollicita perscrutatio monumenta publica discutiendo*, resulting in *conscriptio, unus de omnibus libellus adscriptus*. The tradition of these statements in Bede's reference to his martyrology in his *Historia Ecclesiastica* (5, 24) and in the prologues to the martyrologies by Oengus, Wandalbert and Rabanus emphasizes the tendency to understate the active part taken by the compilers. Studies in this field have been too much concerned with the mere occurrence of a saint in a list; the wording of the entries, or the style of a martyrology as a whole, has rarely been considered in consequence.

Let us consider by way of example the development of the martyrological entry for St. Brigid of Kildare. The tradition starts with a place-name and the name of the saint, possibly a reference to the group or choir to which the saint belongs. Thus we have in three MSS of the *Hieronymianum*: *In scotia (depositio) sanctae brigidae virginis* and in three of the MSS of Bede's martyrology: *Natale sanctae Brigidae virginis*. Rabanus however has: *In Hibernia nativitas B. v., quae nativitas magnorum meritorum et sanctitatis esse praedicatur*, an entry amplified by Notker through the words: *adeo ut cum lignum altaris in testimonium virginitatis suae tetigerit, viridum sit effectum*. Florus' entry: *Apud Scotia, s. B. v.* was later enlarged to: *In Scotia natale s. B. v. quae ab ineunte aetate Christo iuncta est amore. Haec casto proposito sanctissime vivens multis coruscavit miraculis*. In the Martyrology of Lyons we have: *In Scotia s. B. v., quae cum lignum altaris in testimonium virginitatis suae tetigisset, viridum factum est, et magnis vitae virtutibus florens, etiam miraculis claruit*.

The first part of this entry is found in Notker's addition to Rabanus, while the second part makes up Usuard's entry. Ado exchanged the position of these two parts, while Baronius adopted only the first part, to this day read in the *Roman Martyrology*, the only change being the recent one of the geographical determination (see above). This first part (the miracle of the wooden altar) was derived from a hagiographical source. In this tradition we clearly see the two main currents in martyrological writing, namely detailism and eulogism.

We have only to consider the expansion of the *nota Senonensis* to the *Hieronymianum*: *Perona monasterio sancti fursei confessoris* into Rabanus's entry numbering 200 words to see that this study would be quite inadequate if it did not take into account the various degrees of activeness shown by the compilers. Instead of a brief entry on Columkille in the Cambrai MS of the *Hieronymianum*, Notker has an entry also numbering 200 words, at the end of which we read that one of the saint's many disciples was *Comgallus, praeceptor beatissimi Columbani, magistri domini and patris nostri Galli*, one of the many instances in the tradition of Irish saints where intervention due to personal interest of the martyrologist can be observed. Rabanus clearly understated his part in his martyrology when he said *notavi*.

With reference to his martyrology, Bede said: *Confeci de natalicibus sanctorum martyrum diebus in quo omnes quos invenire*

potui non solum qua die etiam quo genere certaminis vel sub quo iudice mundum vicerint, diligenter annotare studui.

The impossibility of achieving completeness was recognised by the epilogue to *Felire Oengusso* saying that "the host that has gone to heaven each day from earth is more than thousands of thousands" and that only "the kings of these hosts were cited" (25–32). Therefore Oengus described his work as *cuiimbrigud* (abbreviation, Epil. 123), while Rabanus qualified his *notavi* by the adverb *breviter*, which we also find in the *Commendatio* and *Conclusio* of Wandalbert's work. The problem of selection, which has been so much discussed in modern studies in methods of historical and literary research, has been clearly posed. This is one of the points for which the *Martyrology of Tallaght* is perhaps the most intriguing work in this field. On the one hand, this is the most barren but also most extensive list of names ever described as a martyrology, on the other hand it is the counterpart to the most beautiful and successful versification of this matter, *Felire Oengusso*. The *Martyrology of Tallaght* closes with the words: *et sanctorum ceterorum quorum Deus nomina nominavit et quos prescivit et praeordinavit conformes fieri imaginis Filii sui in vitam eternam in Iesu Christo*, but these words may be a later addition¹. The numerous doublets in this work rather suggest that the compiler believed himself able to achieve explicit completeness of the names, so far as they were recorded. For more than one reason this work cannot have had any liturgical function. To have read it right through would have been one of the penitential exercises characteristic of Irish monasticism. Oengus explicitly described his work, which contains 2400 lines, as meant to be read right through, on any day of the year, and his intention was to make this penitential exercise more pleasant, equivalent in merit (*arraeum*) to seven masses, 150 psalms and three tridiums (Epil. 177ff.). Irish *feliri*, of which Oengus's work is the finest example, had a para-liturgical function, supplementing as they did the absence of a *Sanctorale*. Lacking in such definite function, versifications in this field elsewhere appear as such weak imitations that they could be interpreted as mere "cribs" for clerical students.

The principal points I wanted to make in this paper and which I suggest for discussion are the following:

¹ Henry Bradshaw Society 68, 1931, 89.

1. The difference between *kalendarium* and *martyrologium* is not as insignificant as the traditional use of these terms suggests.
2. This difference reflects two conceptions of time.
3. Neither *kalendarium* nor *martyrologium* can be understood merely from their possible practical use.
4. The martyrology is representative of anniversaristic historiography.
5. The traditional hagiographical study of martyrology and *kalendarium* entry by entry must be amplified by their study as literary units.
6. Apart from the interconnection between the various martyrologies, the creative contributions made by the compilers to the contents and style of their works should be studied.
7. The origin and function of the narrative and versified works in this field call for further study.

Justin Martyr and the President of the Eucharist

T. G. JALLAND, Exeter

The present communication is primarily concerned with the elucidation of the exact meaning of the expression *ὁ προεστώς* as found in the first Apology of Justin Martyr.

It is found in two distinct passages: the first (c. 65), as is well known, devoted to a summary of the rites of Christian Initiation; the second (c. 67) to a picture of the normal worship of Christians "on the so-called day of the sun". In the first the expression occurs twice, in the former of the two alone being qualified by the addition of the words *τῶν ἀδελφῶν*; in the second it is found three times, each without qualification.

It is usual to find the expression rendered "president" in English e. g. by H. Bettenson, *Documents of the Christian Church*, London 1943, pp. 93–95; while J. C. Th. Otto¹ gives in his Latin version *is qui fratribus praeest*. What is to be noticed is that these renderings, though justified as literal translations of the expression in question, give no suggestion of the possibility that it may have a technical sense, and that it is in this technical sense that it is here used. Apart from this possibility, the term would seem to throw no light on the question of who if anyone in Justin's day was regarded as the normal celebrant of the Eucharist. Is there any reason to believe that at least by the middle of the second century this liturgical prerogative was normally restricted to the bishop?

Προεστώς, the 2nd Aor. Part. Act. with intransitive sense, of *προϊσστημι* used as a substantive, can be traced back to Herodotus (*Hist.* I 59) where it is applied to Megacles, the leader of an Athenian party. It is similarly used by Thucydides (*Hist.* III 11) of persons holding an official position and by Plato (*Rep.* 428 C)

¹ J. C. Th. de Otto, *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi* I 1: *Opera Iustini indubitata*, 3. ed. Jena 1876, p. 179.

in the singular with a meaning analogous to that of $\delta \alphaρχων$. It may be said therefore that in classical usage there is a tendency for the word to acquire a sense of permanent status. In the LXX we find the use of the verb $προϊστημι$ with reference to an official appointment (1 Macc. 5, 19) and in Josephus (*Ant.* VIII 300) in relation to the functions of the Israelite monarchy. The same author (*Vita* 33), however, uses $προεστῶτες$ of the leaders of a revolt.

The passive voice of $προϊστημι$, however, was capable in classical usage of bearing a widely different shade of meaning, being used in the sense of "standing before so as to guard"; hence "support, succour". This again may be traced back to Herodotus but is also common in writers of the 4th century B. C. It is also found in Josephus (*Ant.* XIV 196) of defending those who are wronged. There is thus an ambiguity of meaning which is fully recognized in Arndt and Gingrich's English edition of W. Bauer's *New Testament Lexicon*. Here $οἱ προϊστάμενοι ὑμῶν$ (1 Thess. 5, 12) and $ὁ προϊστάμενος$ (with which the use of the same substantive-participle in Josephus, *Vita* 93 is compared) are classified first under the meaning "bear the head (of), rule, direct with gen. of the pers. or the thing", but with the qualification "perhaps", while $οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι$ in 1 Tim. 5, 17 and $οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας$ in Hermas, *Visions* 2, 4, 3 are both mentioned as "certainly" bearing this sense. On the other hand the occurrence in *Ep. ad Diognetum* 5, 3 is assigned to the meaning "be concerned about, care for, give aid", and with reference to its occurrence in 1 Thess. 5, 12 between $κοπιῶντες$ and $νουθετοῦντες$ and in Rom. 12, 8 between $μεταδιδούς$ and $ἐλεῶν$ the possibility that in both these passages this is the correct sense is mentioned. Of the other occurrence in the NT, Tit. 3, 8, there seems to be no doubt that here too this is the right meaning.

In spite of this ambiguity in the vocabulary of the NT, it is clear that the sense "be at the head (of), rule, direct" has a continuous tradition behind it from classical usage onwards and by way of the LXX and New Testament itself.

$Ὁ προεστὼς τῶν ἀδελφῶν$ in Justin would therefore seem to mean, not merely "he who presides over the brethren", an expression which might appear to allow for a purely occasional function, but rather "he who is at the head of the brethren" or "the ruler of the brethren". In view of what we know of the prevalence of monarchical episcopacy by the middle of the second

century, it seems hardly possible to deny that Justin means "the bishop" and that his avoidance of the technical term *ἐπίσκοπος* is to be accounted for in the same way as we can explain his use of the phrase *τῇ τοῦ Ἑλλοῦ λεγομένη ἡμέρᾳ* in preference to *τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ*, which one might have expected, namely in deference to pagan susceptibilities to whom either expression might have been obscure or even actually misleading. Hence his choice of a word readily capable of a non-technical interpretation.

In view of what has been said, it is not surprising to find Otto, *op. cit.*, p. 178, n. 6 quoting with approval, J. C. L. Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte* I 1, ed. 4. Bonn 1826, p. 144: "Der προεστὼς (τ. ἀδελφ.) welcher in Justin's Apol. mai. c. 65 u. 67 in allen Gemeinden vorausgesetzt wird, ist ohne Zweifel der *Bischof*" (italics mine).

The tradition however did not cease with Justin. In Irenaeus (I 10, 2 Stieren) it is used of the heads of the local churches *τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις προεστώτων*. Eusebius with his characteristic love of elegant variety uses *προεστὼς* as a synonym for *ἐπίσκοπος* e. g. of Publius, bishop of Athens in *Hist. eccl.* IV 23, 2; of Victor, bishop of Rome, in *op. cit.*, V 24, 9; while late instances occur in *op. cit.*, VI 20, 2 and VIII 6, 6 with reference to Anthimus, bishop of Nicomedia. The last instance, of which I am actually aware, takes us down to the 5th century in Socrates, *Hist. eccl.* III 7 with reference to Sarapion, *ὁ τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ προεστὼς ἐκκλησίας*.

It seems therefore that strict attention to semasiology in this case demands that future collections of extracts and the like in English translation should render *τῷ προεστώτι τῶν ἀδελφῶν*: "he who rules the brethren" (i. e. the bishop).

La plegaria de S. Siricio *Ad virgines sacras*

J. JANINI, Valencia

En mi libro, *S. Siricio y las cuatro Témporas*, Valencia 1958, p. 16, prometí ofrecer las pruebas de la atribución al sucesor del papa Dámaso de las más bellas plegarias de la primitiva liturgia romana. Poco después, publiqué en 'Hispania sacra' 11, 1958, pp. 83-105, un artículo sobre *El gelasiano «De missarum solemnibus»*; allí expliqué cómo el papa Gelasio I había agrupado, en el formulario *Ad virgines sacras*, las dos oraciones del famoso códice de Verona. Una de ellas fue redactada por el propio recopilador; la otra, era la plegaria *Deus castorum corporum*, original del papa Siricio.

Aquí voy a ocuparme, en primer lugar, de las fuentes patrísticas utilizadas por el redactor; luego, trataré de la data por testimonios históricos; finalmente, mostraré cómo el estilo literario de Siricio está mucho más concorde con el de la *Deus castorum* que el estilo oratorio de san León el Grande.

I. Las fuentes patrísticas

Ya F. Probst¹ cotejó las ideas y los textos de la plegaria *Ad virgines sacras* con algunos pasajes de san Ambrosio; supuso, por eso, que la fórmula se remontaría al siglo IV. Recientemente, O. G. Harrison² ha estudiado las fuentes de la *Deus castorum*; ha conjeturado que quizá fuera su autor san Cipriano, por la semejanza con el vocabulario del *De hab. virg.*; la fórmula estaría ya en uso en el siglo IV, porque el *De institutione virg.* de san Ambrosio aparece como un comentario de la ceremonia de consagración; por último, el papa León el Grande le podría haber dado

¹ F. Probst, *Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines*, Münster i. W. 1892, p. 128.

² O. G. Harrison, *The formulas Ad virgines sacras. A study of the Sources: Ephemerides liturgicae* 66, 1952, 261 ss.

algunos retoques, al principio y al fin, ya que hay también vocablos leonianos en la fórmula.

Ciertamente, estoy completamente de acuerdo con F. Probst y con O. G. Harrison en datar la fórmula antes del año 392/393, fecha del *De institutione virg.* del obispo de Milán. Ya veremos después, como confirmación a de la atribución Siricio, los textos paralelos de Ambrosio, en su comentario a la fórmula litúrgica.

Pero el hecho de que el vocabulario de san Cipriano se halle en la *Deus castorum corporum* no quiere decir que la fórmula sea de origen africano. La razón es bien sencilla. El latín cristiano del obispo de Cartago fue constantemente utilizado por los papas del siglo IV—V, como fuente de su obra litúrgica. Así, los vocablos *dignitas* y *fastigium* aparecen en las primeras líneas del *De unit. eccl.* c. 21; y esa fue la fuente del giro litúrgico (*neque nos magis oblectent praerogativa fastigii quam competens actio dignitatis*, *Sacr. Veronense* 1005) ciertamente redactado por un papa, para su aniversario en el sumo pontificado.

El giro final de la fórmula de la consagración del presbítero, que he atribuido a Siricio (*E luceat in eis . . . aeternae beatitudinis praemia consequantur*, 954) está, sin duda, tomado del vocabulario de Cipriano, *De unit. eccl.* c. 26: *Luceat in bonis operibus . . . nos ad lucem claritatis aeternae . . . vigilantia praemium de Domino receptura.*

También san León el Grande, en la fórmula 950, termina su oración (*et aliis praebere facias perfectae devotionis exemplum*) con vocabulario de Cipriano, *Ep.* 3, 1: *et nobis quoque fidei ac virtutis praeberet exemplum*. Y lo mismo hace san Gelasio I, en la fórmula 1113 (*inter mundi turbidines . . . ut tranquillo cursu portum perpetuae securitatis inveniatur*), con vocabulario del obispo de Cartago, *Ep.* 1, 14: *Una igitur placida et fida tranquillitas, una solida et firma et perpetua securitas . . . saeculi turbinibus . . . salutaris portus.*

Es, pues, evidente que se impone una distinción entre el latín cristiano y el latín litúrgico; aquél tuvo su cuna en Africa, pero la patria de la liturgia latina es Roma. Cuando el Sínodo de Hipona (393), c. 21 menciona la redacción de oraciones (*Et quicumque sibi preces aliunde describit*, Mansi, *Coll. conc.* III, 922) ya había citado Ambrosio el Canon de la misa romana y comentado la fórmula romana *Ad virgines sacras*. Será ya en la centuria siguiente, cuando otro Sínodo africano, el año 416, c. 12 Mansi IV 330, interviene para regular la aprobación de *preces vel orationes*

seu missae. Pero por esa época, Roma ya seguía el camino iniciado por Liberio, en el Canon de la misa, por Dámaso, al ordenar el año eclesiástico, y por Siricio, al introducir los propios variables de la misa.

En la plegaria *Deus castorum corporum* no sólo utilizó el redactor romano a Cipriano y Ambrosio (en los escritos del año 377 y 378), sino también a Jerónimo, en la célebre carta a Eustoquio, *De custodia virginitatis*, escrita el año 384. Podemos, por eso, ceñir la data en menos de un decenio (después de la carta a Eustoquio — antes del *De instit. virg.* de Ambrosio). Hay también otro indicio para confirmar la redacción, en los últimos lustros del siglo IV: que no es posible identificar en la *Deus castorum corporum* ningún giro típicamente agustiniano. Aparece, en cambio, en la plegaria de Gelasio I, cuyo final (*ut virginitatis sanctae propositum, quod te inspirante suscipiunt, te gubernante custodiant* 1103) lo copia hasta la saciedad otro gran admirador de san Agustín: Cesáreo, obispo de Arles, cuya predicación se inspira frecuentemente en el código gelasiano *De missarum solemnitis*¹.

Cotejando el *De hab. virg.* de Cipriano con los escritos de Ambrosio y los de Jerónimo sobre la virginidad, salta a la vista la fuente primitiva y las sucesivas dependencias. Tuvo, pues, un mérito indudable el papa Siricio al haber sabido escoger, como fuentes de su plegaria, los grandes cantores de la virginidad que podían ofrecerle no sólo las ideas tradicionales, sino también un rico vocabulario latino. Es justo reconocer que Siricio remontó más alto el vuelo de la lírica que Cipriano, Ambrosio y Jerónimo.

Voy a ofrecer un resumen de las fuentes, agrupando los textos en torno a las ideas de la plegaria, *Sacramentarium Veronense*, 1104, ed. Mohlberg, pp. 138 ss.

1. El Verbo repara el fraude diabólico y conduce ya a las vírgenes, en este mundo, a la semejanza con los ángeles. — La idea está inspirada en Jerónimo. El texto litúrgico (*diabolica fraude vitiatam . . . ita in Verbo tuo . . . reparas . . . iam ad similitudinem provehas angelorum*) sigue más cerca al jeronimiano, *Ep.* 22, 21: *Soluta maledictio . . . statim ut filius Dei ingressus est super terram, novam sibi familiam instituit ut . . . haberet angelos et in terris*. Pero

¹ S. Cesáreo de Arles, Sermo 14, 2 Morin 69, 4: *Qui voverit Deo virginitatem, ipso adiuvante custodiat*; Sermo 156, 4 Morin 603, 11; *Virgines vero, quae integritatem corporis deo auxiliante custodiunt*; Sermo 233, 2 Morin 880, 10: *ut quod deo inspirante fideliter coepistis ipso adiuvante . . .*; cf. *Hispania sacra* 11, 1958, pp. 13 ss.

el giro de Siricio (*iam ad similitudinem provehas angelorum*) toma el *iam* de Cipriano, *De hab. virg.* 22: *iam vos esse coepistis. Vos resurrectionis gloriam iam tenetis . . . cum castae perseveratis et virgines, angelis Dei estis aequales*. También Ambrosio, *De virg.* I 8, n. 52: *cuius praemia iam tenetis?* (PL 16, 203 A).

2. Dios enciende la llama y suministra la fortaleza. — Aquí el autor, según creo, ha transformado la metáfora de Jerónimo, *Ep.* 22, 8: *Ut sponsa Christi vinum fugiat pro veneno. Quid oleum flammae adicimus? Quid ardenti corpusculo fomenta ignium ministramus?* Esa frase retórica sobre el vino, inspirada en Clemente de Alejandría y Basilio de Ancira, fue muy criticada en Roma¹. El texto litúrgico se parece en la construcción interrogativa: *Quando enim . . . stimulos aetatis vinceret, nisi tu hanc flammam clementer accenderes . . . tu fortitudinem ministrares?* Son dos interrogaciones semejantes (*Quando . . . ministrares? = Quid . . . ministramus?*); ambas mencionan la metáfora de la llama; una y otra hablan de la virgen en la flor de su edad (*stimulos aetatis = ardenti corpusculo*). Creo que Siricio ha transformado intencionadamente el sentido de la metáfora jeronimiana, utilizando también el mismo verbo *ministrare*. Todo el párrafo litúrgico resume en breves trazos (*legem naturae, libertatem licentiae, vim consuetudinis et stimulos aetatis*) las principales dificultades que ha de vencer la joven romana para consagrarse a Dios. Siricio ha sabido distinguir, en la fronda de la retórica de Jerónimo, cuáles eran los rasgos más destacados que se oponían a la vocación de la virgen, en el ambiente de la Urbe.

3. En el Nuevo Testamento fluye el don de la virginidad, más sublime que el santo matrimonio, porque eleva a las almas místico desposorio. — Esta es la idea central de la plegaria, donde el lirismo de Siricio alcanza la cumbre. Voy a detenerme en el análisis de las fuentes.

El primer párrafo comienza con un vocablo poético (*Effusa namque in omnes gentes?*) sugerido por el texto de Ambrosio, *De virg.* I 3, n. 13: *tunc toto orbe diffusus corporibus humanis vitae caelestis usus inolevit* (192 B). Sigue a continuación una idea tomada de Jerónimo, el cual la inspiró en Ambrosio.

¹ Cf. mi libro S. Siricio y las cuatro Témperas, p. 70.

² La construcción *Effusa etenim . . . inter* aparece en la misa de Pentecostés del Liber sacramentorum de Toledo, Inlatio 788, Férotin 340, 30/32; esa misa la he atribuido al poeta Eugenio, en mi estudio Liturgia trinitaria española, en los misales gelasianos del siglo VIII: Anthologica annua, Roma 1959.

| S. Ambrosio | S. Jerónimo | S. Siricio |
|---|---|---|
| (377) | (384) | (antes del 390) |
| <i>De virg.</i> I 3, n. 11 | <i>Ep.</i> 22, 21 | <i>Ad virgines sacras</i> |
| Quis igitur neget hanc vitam <i>fluxisse</i> de coelo ... nisi postquam Deus ... descendit? | Postquam virgo concepit ... soluta maledictio est. Ideoque virginittis <i>donum fluxit</i> in feminas, quia cepit a femina. | Effusa namque ... inter ceteras virtutes ... etiam hoc <i>donum</i> in quasdam mentes de largittis tuae fonte <i>defluxit</i> . |

No se puede negar el orden de la triple transmisión. Siricio ha inspirado su texto (*donum in quasdam mentes ... defluxit*) en el de Jerónimo (*virginitatis donum fluxit in feminas*).

A continuación se incluye la alabanza del matrimonio, utilizando vocablos jeronimianos. *Honorem nuptiarum* (= *Ep.* 22, 20 *honorantur nuptiae*); *super sanctum coniugium initialis benedictio permaneret* (= *Ep.* 22, 19 *Et audes nuptiis detrahere, quae a Domino benedictae sunt?*).

El comparativo *sublimiores animae* está inspirado en Cipriano, *De hab. virg.* 3: *quarum quo sublimior gloria est, maior cura est ... illustrior portio gregis Christi*. La mención de la unión conyugal (*in viri ac mulieris copula fastidirent conubium*) no desdice del uso de este vocablo en las apologías de la virginidad. Así Jerónimo, *Ep.* 22, 21: *Abraham iam senex Cetturae copulatur*; así Ambrosio, *De virg.* I 7, n. 34: *qui enim copulam damnat*; y poco antes (n. 31) *sancta Ecclesia immaculata coitu*¹.

El segundo párrafo nos muestra al autor de la virginidad y a la virgen consagrada al tálamo del esposo; fue inspirado con la feliz fusión de ideas y vocablos de Ambrosio con los de Jerónimo:

| S. Ambrosio | S. Jerónimo | S. Siricio |
|---|--|---|
| <i>De virg.</i> I 5, n. 21/22 | <i>Ep.</i> 22, 22 | <i>Ad virgines sacras</i> |
| Quid autem est castitas <i>virginalis</i> , nisi expers contagionis <i>integritas</i> ? Atque eius <i>auctorem</i> quem possumus aestimare, nisi immaculatum Dei <i>filium</i> ... Christus <i>virginis sponsus</i> . | Quantas molestias habeant nuptiae ... in eo libro quem adversus Helvidium de <i>beatae Mariae perpetua virginitate</i> edidimus puto breviter expressum. | Agnovit <i>auctorem</i> suum <i>beata virginitas</i> , et <i>aemula integritatis</i> angelicae, illius thalamo, illius cubiculo se devovit, qui sic <i>perpetuae virginitatis</i> est <i>sponsus</i> , quem admodum <i>perpetuae virginitatis</i> est <i>filius</i> . |

¹ El mismo Siricio, *Ep.* 9, 4 hablando de la Madre de Dios, dice: *nulla tamen coniugalis coitus consuetudine tori iura cognoverit* (PL 13, 1178 A); y en

Es imposible que el párrafo litúrgico haya sido escrito sin tener a la vista la carta a Eustoquio, y el libro del obispo de Milán. Nótese la delicadeza exquisita de Siricio al calificar *beata virginitas* trasladando anticipadamente a la virgen su futura bienaventuranza, a imitación de la Virgen María. Gracias al texto jeronimiano, el giro de Ambrosio (*Christus virginis sponsus*) queda transformado en *sic perpetuae virginitatis est sponsus* dándole un matiz de perseverancia para precaver dolorosas caídas. Pero la virgen tiene un modelo: *quemadmodum perpetuae virginitatis est filius*. Era el modelo tan bellamente propuesto por Jerónimo: *Propone tibi beatam Mariam, quae tantae extitit puritatis ut mater Domini mereretur*, Ep. 22, 38.

La mención del autor de la virginidad, así como los vocablos *integritas*, y el giro *virginis sponsus* están, como vemos, en el texto de Ambrosio, escrito el año 377. Pero allí no aparece la asociación de tálamo-cubículo. Era, en cambio, la carta a Eustoquio 22, 25, la que matizaba *semper cubiculi tui . . . semper tecum sponsus ludat intrinsecus . . . veniet . . . et tanget ventrem tuum, et tumefacta con-surges . . . egredieris de thalamo meo*. Eran comentarios y citas del Cantar de los Cantares, del sabio biblista, utilizados por Siricio para su frase *illius thalamo, illius cubiculo se devovit*.

4. Las asechanzas del enemigo; las virtudes; el amor que todo lo puede. — En la última parte de la plegaria, Siricio sigue utilizando a los cantores de la virginidad¹, pero emplea también el *De unitate eccl.* c. 21: *Sit humilis et quietus, sit in actu suo cum disciplina modestus* (= Siricio: *Sit in eis, Domine, per donum spiritus tui prudens modestia*). Ya he señalado antes que también el giro (*Eluceat in eis*) lo había inspirado en Cipriano, *De unit. eccl.* c. 26 (*Luceat in bonis operibus*).

En cuanto a Ambrosio, utiliza el *De virg.* 16, 99, escrito el año 788. Pero Siricio construye el párrafo (*Tu in moerore solacium . . . in infirmitate medicina*) con más agilidad, ya que sólo repite el pronombre (*Tu in*) en los tres primeros miembros. Ambrosio,

otro lugar *ut sacerdotes et levitae cum uxoribus suis non coeant*, Ep. 5, 3 (1160 A); *de turpi coitu subolem didicimus procreasse*, Ep. I 7, n. 8 (1138 B).

¹ La frase litúrgica *Ne hostis antiquus, qui excellentiora studia subtilioribus infestat insidiis* está inspirada en Jerónimo, Ep. 22, 29 (*Variis callidus hostis pugnat insidiis*) y en Cipriano, De hab. virg. 20 (*sic insidiis per occultia fallentibus diabolus obrepit*). El giro de la plegaria *moribus decet inesse nuptarum* ha transformado la idea y los vocablos de Cipriano, De hab. virg. 18: *Quasdam non pudet nubentibus interesse . . . audire quod non decet*.

en cambio (*Si vulnus curare desideras, medicus est . . . si cibum quaeris, alimentum est*) no ha podido evitar la monotonía de la repetición oratoria de 8 miembros con idéntica construcción. También encuentro que, aun siendo bella la frase de Ambrosio (*Omnia igitur habemus in Christo . . . et omnia Christus est nobis*), es más lírico el final litúrgico de la *Deus castorum corporum*: *In te habeant omnia, quem elegere super omnia*.

Finalmente, hay un giro litúrgico *Amore te timeant, amore tibi serviāt* que está emparentado, como certeramente apuntó O. G. Harrison¹, con la frase que se lee en el libro 8 de las *Constituciones apostólicas* (καὶ δὸς φόβῳ φοβεῖσθαι σε καὶ ἀγάπῃ ἀγαπᾶν σε). La fecha de esa recopilación (380), hace muy verosímil que Siricio hubiera convertido el texto griego en una plegaria latina. Hay, empero, un cambio de *te timore timeat* por *Amore te timeant*. Tal vez lo sugirió el vocabulario de Jerónimo, en el final de la Carta a Eustoquio: *Haec omnia quae digessimus dura videbuntur ei qui non amat Christum*, n. 39; *Nihil amantiū durum est . . . Amemus et nos Christum*, n. 40.

II. La data y el testimonio del autor

Del análisis de las fuentes patrísticas y las ideas de la *Deus castorum corporum* hemos obtenido datos ciertos para situar la época de su redacción.

En primer lugar, podemos excluir al papa Dámaso, porque su elogio en prosa y verso de la virginidad lo cita Jerónimo, en la carta a Eustoquio 22, 22, el año 384. No es probable que en los breves meses que restaban de vida a Dámaso (murió en Diciembre de 384) compusiera la fórmula; en tal hipótesis, es seguro que su amigo Jerónimo lo habría proclamado.

Por otra parte, la idea central de la fórmula obliga a situarla en los últimos lustros del siglo IV, y no en los tiempos de san León el Grande. La apología del matrimonio santo, en una oración dedicada a las vírgenes no se refiere, como ha pretendido R. Metz², en su excelente estudio, a las luchas de León contra el error maniqueo. El texto litúrgico, en el núcleo central de la plegaria, enlaza

¹ Ephemerides liturgicae 66, 1952, p. 271, nota 12.

² R. Metz, La consécration des vierges dans l'Eglise romain, Paris 1954, p. 146.

expresamente la alabanza de las nupcias con un *tamen* y un comparativo — *sublimiores animae* — al elogio de la virginidad.

Effusa namque in omnes gentes . . . inter ceteras virtutes . . . etiam hoc donum in quasdam mentes de largitatis tuae fonte defluzit, ut cum honorem nuptiarum nulla interdicta minuissent, ac super sanctum coniugium initialis benedictio permaneret, *existerent tamen sublimiores animae, quae in viri ac mulieris copula fastidirent conubium, concupiscerent sacramentum*, nec imitarentur quod nuptiis agitur, sed *diligerent quod nuptiis praenotatur*. Agnovit auctorem suum beata virginitas . . .

La presencia del comparativo (aquí *sublimiores*, más adelante *excellentiora studia*) así como la fuente jeronimiana utilizada (la carta a Eustoquio), acredita sobradamente que el autor ha mencionado el santo matrimonio, porque ha querido comparar dos estados buenos de vida. Nadie compara lo bueno con lo malo, dirá Jerónimo, *Ep.* 22, 19: *Et audes nuptiis detrahere, quae a Domino benedictae sunt? Non est detrahere nuptiis cum illis virginitas anteferatur. Nemo malum bono comparat.*

La misma comparación había instituido Ambrosio, *De virg.* I 7, n. 34/35: *Dicit aliquis: Ergo dissuades nuptias? Ego vero suadeo, et eos damno qui dissuadere consuerunt . . . Qui enim copulam damnat, damnat et filios . . . Non itaque dissuadeo nuptias, sed fructus sacrae virginitalis enumero . . . Bona cum bonis comparo, quo facilis quid praestet, eluceat.*

Siricio conocía bien ambos textos. Nótese que el final ambrosiano *eluceat*, sustituirá al «*Luceat*» de Cipriano, cuando el papa redacta la consagración del presbítero (*Eluceat in eis*).

Es, pues, evidente que el texto litúrgico, al comparar el santo matrimonio con las *sublimiores animae*, que se consagran a *excellentiora studia*, está en la línea de los apologistas latinos de la virginidad¹, de la segunda mitad del siglo IV. El mismo Jerónimo, para contrarrestar los tintes de rigorismo antimatrimonial apuntados en el *Adv. Helvidium*, dice expresamente a Eustoquio, n. 20: *Laudo nuptias, laudo coniugium, sed quia mihi virgines generant: lego de spinis rosas, de terra aurum, de conca margaritum.*

¹ La expresa alabanza de las nupcias está en el c. 8 del *De Virginitate*, de S. Gregorio de Nisa, que tuvo a la vista Jerónimo, *Ep.* 22, 19. (Nótese que la frase de Jerónimo, *Ep.* 22, 2 *non me nunc laudes virginitalis esse dicturum* está traducida del prólogo del libro de Basilio de Ancira, *De vera virg. incorruptione*: 'Εγὼ δέ σοι . . . οὐχὶ παρθενίας ὕμνον, PG 30, 672A); véase mi estudio *Dieta y virginidad*. Basilio de Ancira y S. Gregorio de Nisa: *Miscelánea Comillas* 14, 1950, pp. 189–197.

No es pues de extrañar que la oración dedicada a las vírgenes, contemporánea a san Jerónimo, haga la apología del «santo matrimonio», de las nupcias honorables. Pero la plegaria da muestras de un equilibrio y una ponderación dignas de un obispo de Roma, que no sólo es papa de ascetas, clérigos y vírgenes, sino también de fieles cristianos. En el Nuevo Testamento fluye de la divina largeza el don de la virginidad. Su mérito radica en que «a pesar» de no estar prohibidas las honorables nupcias, y «a pesar» de que el matrimonio es santo y permanece en él la inicial bendición, hay, sin embargo, almas más sublimes (*existerent tamen sublimiores animae*) que renuncian a la cópula carnal; pero desean ardientemente el sacramento, es decir, no la misma unión carnal de las nupcias, sino el misterio en ellas encerrado (*concupiscerent sacramentum — sed diligerent quod nuptiis prae-notatur*). Desde aquí, se remonta el autor de la plegaria al matrimonio espiritual con el esposo virgen, a cuyo tálamo y cubículo se consagra la virgen. Finalmente, la oración propone a las que se dedican a los *excellentiora studia* las costumbres que también convienen a las casadas (*quod etiam moribus decet inesse nuptiarum*). Era un modo delicado de recordar a las vírgenes que en el mundo hay también esposas ejemplares¹.

La liturgia no se puede estudiar, aislándola de la vida y las preocupaciones pastorales. Aquí aparece la pastoral de Siricio, algo distinta, en los matices, de la pastoral de Jerónimo. El mismo Siricio ha recordado, como ya lo había hecho Liberio en la consagración de Marcelina², el valor ascético del ayuno (*in ieiunio cibus*); pero no podía olvidar que la exageración del ascetismo monástico había provocado, en Roma, una reacción contra monjes y monjas, cuando falleció Blesila (Octubre-Noviembre 384), discípula de Jerónimo, a causa, según el pueblo comentó, de los ayunos³.

¹ También Jerónimo había dicho, Adv. Helvidium c. 21: *non negamus viduas, non negamus maritatas sanctas mulieres inveniri*; pero sus comparaciones entre la virgen que ayuna *ut turpior appareat* y la casada que *ad speculum pingitur et in contumeliam artificis conatur pulchrior esse quam nata*, o el decir que *rara avis est* la casa donde hay paz y concordia entre los esposos, no debía a gradar a los seglares.

² Cf. Ambrosio, De virg. III 2, n. 5: *Infrenent etiam teneram aetatem ieiunia*.

³ Cf. Jerónimo, Ep. 39, 6: *hoc inter se populus mussitabat . . . dolet filiam ieiuniis interfectam . . . Quousque genus detestabile monachorum non urbe pelli-tur . . . non praecipitatur in fluctus?*

Se explica así que Siricio ensalce a las vírgenes, sin herir la espiritualidad de los casados; comprendemos también por qué junto a Cipriano y Ambrosio — obispos — haya libado ideas y vocablos del presbítero Jerónimo, tan conocido en Roma. Demostró con ello el papa algo más que su buen gusto literario; estimo que, al utilizar el «lapidado librito» *De custodia virginitatis*, obró como buen diplomático, para atraerse al partido del Aventino, es decir, a los amigos de Jerónimo¹.

Así comprendemos también que cuando Joviniano predicó la igualdad de méritos de la virginidad y el matrimonio fueran los 'cristianos fidelísimos, varones nobles por su alcurnia, preclaros por su religión', quienes acudieran a Siricio para denunciarle los escritos, pidiéndole que contrastara la horrfica scriptura con su dictamen de obispo de Roma y condenara al hereje (*ut sacerdotali iudicio detecta divinae legi contraria, spiritali sententia deleatur*, Ep. 7, 3: PL 13, 1170 ss.).

Pues bien. Siricio, antes de proceder a la condena, hace constar cuál ha sido y sigue siendo su postura en el asunto de la comparación de dos estados buenos de vida:

Nos sane nuptiarum vota non aspernantes accipimus, quibus velamina intersumus; sed virgines, quas nuptiae creant, Deo devotas maiore honorificentia muneramus Ep. 7, 3.

Es evidente que estas palabras equivalen a una declaración pontificia. Pero, ¿cómo es posible que Siricio esté *actu* presente a la velación de los esposos, en el momento de condenar a Joviniano? La única explicación es dar a los dos presentes *intersumus* (no *interfuimus*, como quisieron corregir algunos editores) y *muneramus* el sentido correcto, que pide el contexto, es decir, una acción puesta en el pasado, cuyos efectos perduran en el momento actual. El papa sólo puede utilizar el presente *intersumus*, si él es el autor de la fórmula litúrgica de la *Velatio nuptialis* (= *quibus velamina intersumus*); Siricio sólo puede definir su posición, respecto a la doctrina de Joviniano, si la frase *maiore honorificentia muneramus* se refiere a la *Deus castorum corporum*. Ese don con el cual ha enriquecido y sigue enriqueciendo a las vírgenes, con mayor honorificencia, es la plegaria de consagración, cuyo lirismo sobresale por encima de las demás piezas litúrgicas de Siricio. El propio autor reconoce, pues, cuál es su obra maestra; allí había

¹ Sobre las relaciones de Jerónimo con el papa, cf. mi libro S. Siricio y las cuatro Témporas, pp. 65—82.

ensalzado a las *sublimiores animae* que renuncian al «santo matrimonio».

Estaba, por eso, bien patente la doctrina de Siricio ante el clero de Roma. Bastó, pues, que el papa convocara a sus presbíteros, para que constara que la doctrina de Joviniano era contraria a la doctrina de Siricio (*Facto igitur presbyterio constitit doctrinae nostrae, id est christianae legi esse contraria. Unde Apostoli secuti praeceptum, quia aliter quam quod accepimus annuntiabat . . .*). Siricio, en su fórmula, había mantenido la doctrina tradicional de la Iglesia, desde san Pablo hasta Ambrosio y Jerónimo. Era, pues, suficiente el adagio *Lex orandi, lex credendi*, para condenar la doctrina ascética de quien igualaba la virginidad al matrimonio. Las fórmulas litúrgicas del papa Siricio fueron, en aquél Sínodo romano del año 390, un «lugar teológico».

El testimonio de Siricio permite deducir que la fórmula *Deus castorum* fué redactada en los principios de su pontificado, lo mismo que la *Velatio nuptialis* y las fórmulas de las ordenaciones. El hecho de que en el código gelasiano *De missarum solemnibus* figuren agrupadas otras piezas de León y de Gelasio I, me permite conjeturar que las primitivas fórmulas de consagración se escribieron sin propios para las misas¹. Liberio² había trocado el griego por el latín, en el Canon de la misa, después del año 360; Dámaso había ordenado el año eclesiástico, introduciendo la Cuaresma en Roma, antes del año 383; también había incrementado el culto a los mártires. La segunda mitad del siglo IV señala, como ha dicho Chr. Mohrmann³, la completa Latinización de la liturgia latina. Es, pues, lógico que Siricio, testigo de estas innovaciones, por haber sido lector con Liberio y diácono con Dámaso, prosiguiera la reforma litúrgica. Dotó de fórmulas latinas las consagraciones de ministros del Señor y de las vírgenes sagra-

¹ Cf. *Hispania sacra* 11, 1958, pp. 89-91. La fórmula 283 del Sacramentarium Veronense es de Gelasio I (*Hanc etiam oblationem . . . ut propositum castitatis, quod te auctore professae sunt, te protectore custodiant*), lo mismo que la fórmula 1103 (*ut virginitalis sanctae propositum, quod te inspirante suscipiunt, te gubernante custodiant*). En cambio, el *Hanc igitur* 1107, para la *Velatio nuptialis*, es de san León el Grande, con marcado estilo oratorio. Ello quiere decir que en torno a las fórmulas de Siricio, perfilaron sus sucesores los propios de la *Velatio nuptialis* y de la misa para la consagración de las vírgenes.

² Cf. *Hispania sacra* 11, 1958, p. 102, nota 37.

³ Chr. Mohrmann, *Liturgical Latin. Its origins and character*, Washington 1957, p. 50.

das; pero no olvidó la velación nupcial, fomentando la espiritualidad de los seglares¹. Para seguir en la línea de Dámaso, introdujo los ayunos de Pentecostés y dotó de 'propios variables' a las fiestas más señaladas de mártires, por ejemplo, el protomártir Esteban, la virgen Cecilia.

Que la fórmula escrita para la consagración de las vírgenes, existía en su pontificado, lo prueba él mismo, cuando en la *Ep. ad Gallos episcopos* 10, 1, n. 3, dice: *Si virgo velata iam Christo, quae integritatem publico testimonio professu, a sacerdote prece fusa benedictionis velamen accepit* (PL 13, 1182C). Tal vez por no ser Siricio orador, como Liberio y Ambrosio, prefirió fijar por escrito su plegaria (*prece fusa*).

De hecho, Ambrosio había recogido, en el *De virg.* III 1/3 (año 377) la alocución del papa Liberio a Marcelina. También había citado, en el *De sacramentis*, el Canon de la misa romana. Nada extraño es, pues, que en el *De inst. virg.* (año 392/393) comente la fórmula litúrgica del papa Siricio. "The laster chapter of his *De instit. virg.* — dijo acertadamente O. G. Harrison² — appears to be a commentary on the ceremony."

Efectivamente, Ambrosio, al final de su libro, dice: *Nunc ad te, decursis omnibus, Pater gratiae, vota converto, cuius pietati innumerabiles gratias agimus, quod in virginibus sacris angelorum vitam videmus in terris, quam in paradiso quondam amiseramus: De instit. virg.* 17, n. 104, PL 16, 331 A. Si comparamos este texto con sus paralelos (*De virg.* I c. 3, n. 11 y c. 8, n. 52) vemos que en ninguno de ellos menciona, asociada a la vida de los ángeles en la tierra, el paraíso perdido. Esta idea estaba, en cambio, asociada en el texto litúrgico de Siricio (*deus qui humanam substantiam in primis hominibus diabolica fraude vitiatam . . . non solum ad primae originis innocentiam revoces . . . iam ad similitudinem provehas angelorum*).

El comentario de Ambrosio prosigue más adelante:

¹ Cf. la 'Introducción' a mi libro S. Siricio y las cuatro Témperas. Una investigación sobre las fuentes de la espiritualidad seglar y del Sacramentario Leoniano, pp. 15—20.

² *Ephemerides liturgicae* 66, 1952, p. 254 y 261.

S. Siricio

Ad virgines sacras

Respice, Domine, super *has famulas*,
quae in manu tua continentiae
 suae propositum collocantes . . .
 illius *thalamo*, illius *cubiculo* se devo-
 vit . . . Amore *tibi serviant*.

S. Ambrosio

De institut. virg. 17, n. 107

Te, quaeso, ut tueris *hanc famulam*,
quae tibi servire, tibi integritatis
 suae studium dicare praesumit . . .
 quo caelestium *thalamorum* immo-
 rantem . . . introducatur in *cubicu-
 lum* Dei sui regis.

Como vemos, el giro litúrgico (*Respice super has famulas, quae . . . suae propositum*) ha inspirado la frase de Ambrosio. Ni este giro, ni la asociación de *thalamo-cubículo*, ni *tibi servire* aparecen unidos en los escritos del obispo de Milán que sirvieron de fuente (*De virg.* años 377 y 378) al texto litúrgico.

Poco después Ambrosio dice: *Sit in corde simplicitas, in verbis modus, erga omnes pudor* n. 112. Era el eco del giro litúrgico (*Sit in eis . . . prudens modestia*) que Siricio había inspirado, como dije, en el latín cristiano de Cipriano.

III. El estilo poético de Siricio y el estilo oratorio de León el Grande

Mi libro, *S. Siricio y las cuatro Témperas*, ha tenido una acogida interesante, entre los críticos¹. Es lógico, empero, que surja la discusión; Siricio era completamente desconocido, como liturgista. Dado el tema monográfico del ayuno de Témperas, no podía allí desarrollar los contrastes entre su obra litúrgica, impregnada de lirismo y poesía, y el estilo oratorio de la liturgia de León el Grande.

Por eso, las pruebas de la atribución estrictamente literaria, cotejando algunos giros de las Decretales de Siricio, eran más insinuación que argumento definitivo. Dí la preferencia, lo mismo en aquél libro que en este estudio, a las pruebas históricas y a los escritos contemporáneos. En realidad, si no tuvieramos el texto de Siricio, en la carta-encíclica condenando a Joviniano, sería imposible afirmar que sólo él pudo ser el autor de la *Deus castorum corporum*.

Al mostrar aquí las fuentes patrísticas de la plegaria litúrgica, he respondido a la objeción del P. Jungmann (*Zeitschrift f. kath.*

¹ Cf. las recensiones de B. Botte, *Les questions liturgiques et paroissiales*, 1958, n. 4, p. 346; de la *Revue Thomiste*, 1958, n. 4, p. 700-702; I. H. Dalmat, *La Vie spirituelle*, juillet 1959.

Theol., Heft 2, 1959, p. 256) sobre el uso de la forma *militia christiana*. Yo afirmé en mi libro (p. 60) que ese giro lo introducía en la liturgia Siricio y nadie se lo copiaba en el *Veronense*. El latín cristiano tiene su cuna en Africa, pero la patria del latín litúrgico es, a mi juicio, Roma¹.

También el prof. M. C. Díaz y Díaz (Rev. española de Teología 19, 1959, p. 211) me ha señalado agudamente que algunos giros aparecen en la sanción de la Decretal, donde huele más a estilo cancilleresco; él hubiera querido ver en el cuerpo de la Decretal alguna frase que pudiera delatar la mano personal del papa.

Efectivamente, el final musical *permaneant* aparece al final de la Decretal a Herminio de Tarragona: *Quae a nobis . . . sunt salubriter constituta, intemerata permaneant*; Ep. I 15, n. 20 (PL 13, 1147). Pero un estudio ulterior de sus fuentes patrísticas, me permite señalar aquí interesantes relaciones entre el latín cristiano del africano Cipriano y el latín cancilleresco de la Roma de Siricio. Ese final *permaneant* está inspirado en el *De hab. virg.* c. 7 del obispo de Cartago: *perpetua possessione permaneant*.

Los estudios de F. Di Capua² han mostrado cómo Siricio, sin ser estrictamente el fundador del estilo cancilleresco, es, empero, quien le da una fisonomía propia, que se imita por sus sucesores y llega hasta el imperio carolingio. Ese final cancilleresco — *intemerata permaneant* — lo imita León el Grande (*Decreta . . . inviolata permaneant*, Ep. 16) en múltiples ocasiones y lo repite Gelasio I, con giro ya de León.

También el final litúrgico de Siricio (*quae divinitus aeclesiae sunt collata permaneant*) de la misa de los ayunos de Pentecostés, se imita en los albores del renacimiento carolingio. Cuando en la Francia de Pipino se redacta el 'Ps-Gelasiano' (= Vaticanus Reginensis 316), el redactor galo copiará el texto de la *Deus castorum corporum*; pero añadirá un final galicano, inspirado en un

¹ En su excelente trabajo *Sakramentartypen*, Beuron 1958, p. 8, dice K. Gamber: „Die Heimat der lateinischen Liturgie ist sehr wahrscheinlich Nordafrika“. Pero la cita de Fulgencio de Ruspe (p. 13), en paralelo con el texto litúrgico del palimpsesto de Milán, no prueba el origen africano de la liturgia; también Fulgencio y su discípulo Ferrando de Cartago fueron utilizados, como fuente, por la liturgia española del siglo VII; cf. mi estudio *Liturgia trinitaria española en los misales gelasianos del siglo VIII: Anthologica annua*, Roma 1959; en la actualidad, preparo un estudio sobre 'Las fuentes de la liturgia española'.

² F. Di Capua, *Il ritmo prosaico nelle lettere dei papi e nei documenti della cancelleria romana dal IV al XIV secolo*, vol. II, Roma 1939, pp. 143–168.

pasaje de S. Cesáreo de Arles¹, y rematará el añadido, como el latín litúrgico de Siricio, con el musical *permaneant: mansura castitate permaneant*, a pesar de que ha puesto en singular la fórmula romana.

Dejo, pues, a un lado la presencia del verbo *permanere*, en el conjunto de fórmulas que he atribuido a Siricio, porque ello no sería prueba decisiva. Prescindo también de otros vocablos².

Voy a fijarme aquí en tres detalles de la *Deus castorum corporum*. El verbo *devovere*; los giros típicos del *Incipit* y la prosodia de los mismos. Todos ellos se hallan ausentes en san León el Grande, a pesar de su abundante *Opera omnia*; todos ellos se encuentran no en una sanción de cancellería, sino en textos que acreditan la mano personal de Siricio.

a) En el núcleo central de la plegaria leemos *illius thalamo, illius cubiculo se devovit*. El propio Dom Coebergh³ reconoce expresamente: *devovere: absent chez Léon*. He aquí la construcción análoga, cuando Siricio expone su pensamiento, en la condena de Joviniano: *sed virgines, quas nuptiae creant, Deo devotas* en un contexto igualmente elogioso (*maiore honorificentia muneramus*).

b) El *Incipit* de la *Deus castorum corporum benignus habitator et incorruptarum, Deus, amator animarum, Deus, qui* está construido, lo mismo que las fórmulas de la *Velatio nuptialis* y de las ordenaciones, con asociación de genitivos plural a sustantivos terminados en *-tor*. Así la *Benedictio super Diaconos: Deus honorum dator, ordinum distributor officiorumque dispositor*; así la *Velatio nuptialis: mundi conditor, nascentium genitor, multiplicandi originis institutor*.

¹ El texto litúrgico del Ps-Gelasiano *ut caelestem sponsum accensis lampadibus cum oleo praeparationis expectet* (ed. Wilson, p. 156) está inspirado en Cesáreo de Arles, Sermo 237, 4 Morin 901, 12/14: *humilitatis et caritatis oleum ... praeparare contendant; ut inter sanctas virgines accensa virginitatis lampada*.

² Los vocablos aislados no pueden probar la paternidad literaria. Siricio emplea muchos de los típicos de la plegaria. Así *agnoscere* (1182 B); *effusus sit* (1177 B); *coniugia* (1137 A); *consortio* (1178); *interdicta* (1145); *integritatem* (10 veces en las Ep. 9 y 10); *licentia, modestia, ministrare, propositum, studium*, etc. Sólo en la Ep. 7, en la que condena a Joviniano, hallamos: *hostis antiquus — mentis astutia — serpebat — serpentinae disputationis effundat*. En un sólo párrafo de la plegaria: (*hostis antiquus — serpat mentis incuriam*).

³ C. Coebergh, Saint Léon le Grand, auteur de la grande formule „Ad virgines sacras“ du Sacramentaire Léonien: *Sacris erudiri* 6, 1954, p. 292.

Pues bien. Ese giro típico de esos *Incipit* no se halla en la abundante correspondencia de León, ni en su predicación. Los vocablos comunes, identificados por Dom Coebergh, se hallan en giros diversos (*amator esse sui*, *Sermo* 20, 3; *habitor est*, *Sermo* 63, 3). Siricio, en cambio, en el cuerpo de su Decretal a Herminio, dice: *Dicat mihi nunc, quisque ille est sectator libidinum praeceptorque vitiorum* *Ep.* I 7, n. 9 (PL 13, 1138B). Son, como vemos, los «genitivos plural» y los sustantivos en *-tor*, de los *Incipit* de las fórmulas que le he atribuido.

c) El ‘*cursus trispondiacus*’. La *Deus castorum corporum* tiene 5 cláusulas con ‘*trispondiacus*’; de ellas, dos están en el *Incipit* (*benignus habitator – amator animarum*). La Decretal de Siricio a Herminio contiene 16 ‘*trispondiacus*’¹, entre ellos *praeceptorque vitiorum*, es decir, el giro típico con genitivo plural y sustantivo en *-tor*. En la plegaria los ‘*trispondiacus*’ están en proporción del 9 por ciento; en la Decretal, en la del 8 por ciento.

Es sabido que en León no es frecuente el empleo del ‘*trispondiacus*’. Por eso, las diferencias de la prosodia de la *Deus castorum* con la de los escritos de San León², son precisamente las que acercan la prosodia de la Decretal a la de la fórmula litúrgica, a pesar de ser dos géneros literarios tan diversos.

Pero las diferencias fundamentales no son las del tanto por ciento de cláusulas rítmicas, sino las de la índole poética del estilo litúrgico de Siricio, al contrastarlo con el más oratorio de León el Grande. Dom Coebergh ha reconocido magistralmente ese carácter lírico de la *Deus castorum corporum*: «Son lyrisme – dice – s’exprime comme sans effort, sans recherche, et s’écoule en des phrases ardentes et harmonieuses, pleines de souplesse et de variété.» Precisamente ese lirismo, esa poesía y esa variedad, están en contra del estilo majestuosamente oratorio, que he hallado en las múltiples plegarias del código de Verona, que llevan huella ciertamente leoniana.

El lector podrá comparar por sí mismo, cotejando dos prefacios sobre un idéntico tema: la virgen y mártir Cecilia.

¹ Cf. F. Di Capua, Il ritmo prosaico nelle lettere dei papi, p. 158. Hay además 55 *planus*, 50 *tardus* y 81 *velox*, entre 203 cláusulas analizadas.

² C. Coebergh, *Sacris erudiri* 6, 1954, p. 324: «La prosodie de la formule offre des ressemblances avec celle de Léon, mais aussi de notables différences.»

S. Siricio

1178

UD: qui perficis in infirmitate virtutem, qua beata gloriosaque Caecilia despecto mundi coniugo ad consortia superna contendens, nec aetate nutabili praepedita est, nec revocata carnalis inlecebram, nec sexus fragilitate deterrita. Sed inter puellares annos, inter saeculi blandimenta, inter supplicia persequentium, multiplicem victoriam virgo casta martyr explevit; et ad potiozem triumphum secum ad regna caelestia, cui fuerat nuptus, perduxit.

S. León

1172

UD: in die festivitatis hodiernae, quo sancta Caecilia in tui nominis confessione martyr effecta est. Quae dum humanis devota nuptiis thalamos temporales contemneret, sponsus sibi, qui perpetuus est, praesumpto praemio castitatis adhibuit; et aeternitatem vitae maluit, quam ut mundo procrearet originem. In cuius gloriam etiam illud accessit, ut Valerianum, cui fuerat matrimonii iure copulanda, in perpetuum sibi socians martyr casta consortium secum duceret ad coronam.

Siricio, como vemos, es más variado. Su triple ennumeración (*nec . . . nec . . . nec — inter . . . inter . . . inter*) expresa las dificultades que tuvo que vencer Cecilia. Nótese que las alusiones a la *aetas* y la *carnalis inlecebra* responden perfectamente a *stimulos aetatis evinceret* de la plegaria de consagración de las vírgenes. También Siricio ha tomado de Ambrosio, *De virg.* 12, n. 72 *ut ex humilibus ad superna contendas* (= *ad consortia superna contendens*), así como de la carta de Jerónimo a Furia, *Ep.* 54, 10 *donec puellares annos transeas* (= *sed inter puellares annos*). Podemos, pues, datar la fórmula entre el 396 y el 399.

León, en cambio, nos ofrece la versión oratoria del principio y el final. Reitera, como buen orador, la antítesis; utiliza el sonoro gerundivo (*matrimonii iure copulanda*); explica quién era el marido; vuelve a repetir el vocablo *perpetuum* para calificar *consortium*; y tras la pausa oratoria de esta frase, el final majestuoso *secum duceret ad coronam*. Pero la poesía y el lirismo, están en la oración de Siricio. Con dos frases (*multiplicem victoriam virgo casta martyr explevit — ad potiozem triumphum*) y su sencillo final (*cui fuerat nuptus, perduxit*), expresa maravillosamente, con encanto y espontaneidad, la entrada de los jóvenes esposos en un triunfo mejor.

Es difícil vencer a la poesía con un discurso didáctico. La liturgia es pastoral, pero no todos los liturgistas han sido poetas. Es interesante seguir la huella de los prefacios de Siricio y León, de los de Gelasio I. En este caso, es natural hallar el de Siricio en los Sacramentarios del siglo VIII y IX. Lo mismo sucede con el pre-

facio de san Esteban. Otras veces, cuando León introduzca un propio «nuevo», será su prefacio oratorio¹ el que se siga usando en otras centurias.

¹ Un ejemplo típico es el prefacio de san Juan evangelista 1276, que he atribuido a León; lo utiliza, como fuente, la liturgia del Oracional español; cf. mi estudio *Liturgia trinitaria española*, en los misales gelasianos del siglo VIII: *Anthologica annua*, Roma 1959.

A Lost Scrutiny in the Early Baptismal Rite

E. MOLLAND, Oslo

The sources from the second century in which a baptismal rite is described are the *Didache*, St. Justin's *First Apology*, and the *Traditio Apostolica* of Hippolytus. Though compiled in the beginning of the third century, the *Traditio Apostolica* may doubtless be considered as a codification of the liturgical usage of the Roman Church at the end of the second century.

In these sources a catechumenate is mentioned or alluded to. It may be doubted, however, whether there is an allusion to the catechumenate in the *Didache* ch. 7, which begins: "As to baptism, baptize in this way: Having said all these things (ταῦτα πάντα προειπόντες), baptize in the name of the Father and the Son and the Holy Ghost, in living water." "All these things" means the catechetical instruction contained in ch. 1-6. It is possible that this rather long catechesis was recited as the first part of the baptismal rite, but it is much more probable that it is a catechetical instruction given as a preparation to baptism.

In St. Justin there is a description of the catechumenate (*Apol.* I 61, 2). "All who have been convinced and believe that the things are true which are taught and said by us, and who promise they are able to live in this way, are taught to pray and to ask with fasting from God the forgiveness of their sins previously committed, while we pray and fast together with them."

The *Traditio Apostolica* contains regulations concerning the duration of the catechumenate, its normal length being three years, as well as prescriptions concerning fasting and exorcisms. In Tertullian there are several allusions to the catechumenate.

As to the baptismal rite itself in these sources, one detail should be observed. In the *Didache* we find a mention of some kind of sponsors whose assistance is considered to be desirable: "Before baptism the baptizer and the person who is going to be

baptized should fast, as well as some others, if possible" (*καὶ εἴ τινες ἄλλοι δύνανται*, VII 4).

If we try to analyse our oldest sources, the New Testament, some features of a baptismal rite, or of various baptismal rites, are to be perceived:

1. In the N. T. there is no trace of a catechumenate. This institution is never mentioned and in the narratives where a baptism is described, a catechumenate seems to be excluded. In Acts, those who are converted through the preaching of the Apostles are baptized immediately, without any preparation. St. Paul's Epistles are never addressed to congregations consisting of *fideles* and *catechumeni*, but to Churches. There is evidently no class of catechumens standing on the threshold of the Church. You are either inside or outside. The term *ὁ κατηχούμενος* occurs once (Gal. 6, 6), but it is not used technically of a catechumen. It signifies an ordinary member of the Church.

2. Some kind of confession of faith in connection with baptism may be found e. g. in a text such as 1. Tim 6, 12: "Thou didst confess the good confession in the sight of many witnesses."

3. In the N. T. an instance of baptism by immersion is to be found in Acts 8 where it is expressly said that the eunuch and Philip "both went down into the water" (8, 38). The baptism recorded in Acts 16, 33, where the keeper of the prison and his family are baptized by Paul, is evidently to be visualized as a case of baptism by affusion. If this is right, the two alternatives mentioned in the *Didache*, immersion and affusion, occur already in the N. T. Acts and St. Paul presuppose baptism in the name of Jesus Christ, but where the tradition recorded in Matth. 28 was known, baptism into the three names must have been practised, probably in the form of three immersions.

4. A confirmation immediately after baptism occurs in Acts. In ch. 8 the neophytes receive the Holy Spirit through the imposition of hands of the Apostles (8, 17) and in ch. 19 Paul baptizes and then bestows the gift of the Holy Spirit through laying on of hands (19, 6). In Hebrews 6, 2 "the teaching of baptisms and of laying on of hands" is an expression which is intelligible if we assume as its background the practice found in Acts.

5. Yet another feature of the baptismal rite can be reconstructed. In an article entitled *Les traces d'une vieille formule baptismale dans le Nouveau Testament* (*Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 1937, p. 424—434), Oscar Cullmann has drawn attention

to the fact that the verb 'prevent' (*κωλύειν, διακωλύειν*) occurs in four narratives in the N. T. where a baptism is recorded. In Acts 8, 36 the eunuch asks: "What doth hinder me to be baptized?" Acts 10, 47 reads strangely: "Can any man prevent the water, that these should not be baptized?" Acts 11, 17 is hardly less strange: "If then God gave them the same gifts as he gave us when we believed on the Lord Jesus Christ, who was I that I could hinder God?" In Matth. 3, 14 again the verb reoccurs. "Then cometh Jesus from Galilee to the Jordan unto John, to be baptized by him. But John tried to hinder him" (*ὁ δὲ διεκώλυνεν αὐτόν, imperfectum de conatu*). In the Ebionites' Gospel, quoted by Epiphanius (*Panarion* XXX 13), it is Jesus who 'hinders' John (*ὁ δὲ ἐκώλυσεν αὐτόν*), when the latter says, "I pray thee, Lord, baptize me thou".

Applying the method of *Formgeschichte* to these texts, Cullmann concludes from this frequent and striking use of *κωλύειν* or *διακωλύειν* that these narratives contain echoes of a question which used to be asked immediately before the performance of the baptismal act. The person who was to be baptized, or the baptizer, or a third person present asked whether there was any impediment, just as the same question is asked in some ordination rites in modern times, or when banns of marriage are published from the pulpit. Cullmann suggests that some formula like *τί κωλύει*; was used, and that those present gave their assent, perhaps by exclaiming something like *οὐδὲν κωλύει*.

In support of his theory Cullmann also adduces the passage in the Synoptic Gospels where children are brought to Jesus (Mark 10, Matth. 19, Luke 18). Here Jesus says: "Suffer the little children to come unto me, and hinder them not" (*μὴ κωλύετε αὐτά*). Again we hear a wording employed in the primitive baptismal rite.

In the baptismal rites of the second century this feature has disappeared.

The only example of a similar use of the verb 'prevent' which Cullmann has found in Patristic literature is rather late. In one of his Catecheses (PG 33, 337 A), Cyril of Jerusalem makes the Bridegroom in the parable of the Marriage of the King's Son say to the guest who had come without having on a wedding-garment: "My friend, how hast thou entered here? Has not the door-keeper hindered thee?" (*ὁ θυρωρὸς οὐκ ἐκώλυσεν*). It is possible that we have in this text an allusion to some kind of scrutiny in

connection with baptism, or perhaps rather with the catechumenate.

There is, however, one instance of this terminology which is nearer in time to the N. T. and where the relation to baptism is obvious. In the Pseudo-Clementines there is a passage (*Hom. XIII 5-12, Rec. VII 30-36*) where Clement's mother, having discovered that her two sons are Christians, wants to be baptized at once. She asks: "What prevents my being baptized today?" (*τί οὖν κωλύει σήμερόν με βαπτισθῆναι*;) In support of her petition she herself adduces her conversion to monotheism and her chastity as arguments for being baptized without delay. The Apostle Peter, who is the hero of the novel, declares that she can be exempted from the catechumenate, but she must fast one day before her baptism. When she then says she has not eaten anything the last day and night for joy, one of her sons exclaims: "Nothing, then, prevents her being baptized" (*οὐκοῦν οὐδὲν κωλύει αὐτὴν βαπτισθῆναι*). Peter, however, is inexorable, because she has not fasted with a view to preparation for baptism. After a further day's fasting she is baptized.

In the Pseudo-Clementines there are several archaic features which reflect an early stage in the development of ecclesiastical institutions. One of these archaic details is this scrutiny. It is exactly that dialogue which Cullmann constructed on the basis of the N. T. texts: "What prevents my being baptized?" "Nothing prevents her being baptized." *Τί κωλύει; Οὐδὲν κωλύει.*

The reason why this scrutiny disappeared so early from the baptismal rite was the emergence of a catechumenate. This institution offered a much better guarantee than the rudimentary scrutiny preceding the baptismal act.

A scrutiny, however, was now connected with the catechumenate. In the *Traditio Apostolica* there are two scrutinies, one at the beginning and one at the end of the catechumenate. On the first occasion, the candidates are presented to the teachers of the congregation, and on the second occasion they are set apart to receive baptism. Both times 'those who present them' (*οἱ προσεγγκόντες*) should give them testimony. These persons do not seem to be members of the clergy, but laymen who know personally those who want to be baptized. They are sponsors, god-parents. At the first scrutiny they shall declare that their candidate is able to hear the word, so we read in the Egyptian Church Order, which probably reproduces the wording of the *Traditio*

Apostolica. It seems to be the same persons who are asked at the end of the catechumenate whether their candidates have lived piously while catechumens, whether they have honoured the widows, visited the sick and done good deeds.

The technical term *sponsores* occurs first in Tertullian, where they are mentioned in connection with baptism of infants (*De bapt.* 18). The function, however, which these sponsors originally had to fulfill, was not to answer on behalf of infants, but to be guarantors for adults who wanted to be baptized. Such sponsors are perhaps to be found in the persons mentioned in the *Didache*, those who were willing to fast one or two days together with the person who was going to be baptized. And at a still earlier stage the sponsors were just a few people present at a baptism, giving their assent when the baptizer asked if the baptismal act could take place.

This scrutiny at the beginning of the baptismal act disappeared because its purpose, to keep away undesirable persons, was safeguarded in a much better way by the institutions developed in the second century, sponsorship and catechumenate.

Der Festinhalt von Weihnachten und Epiphanie in den echten *Sermones* des Maximus Taurinensis

ALMUT MUTZENBECHER, Hamburg

Bei der Vorbereitung einer Ausgabe des Maximus Taurinensis für das *Corpus Christianorum* stellte sich mir im Zusammenhang mit der Echtheitsuntersuchung die Frage nach dem Festinhalt von Weihnachten und Epiphanie. Aus der einschlägigen Literatur¹ sah ich, daß sowohl hinsichtlich der Festgegenstände als auch hinsichtlich der verschiedenen Einflüsse noch manches ungeklärt ist. Daher glaube ich, daß das Zeugnis des Maximus, weil es uns eine konkrete Anschauung vermittelt, eine gewisse Beachtung verdient. Maximus ist aus zwei Gründen noch nicht richtig ausgewertet worden: 1. hat man bisher noch immer ein falsches Todesdatum für ihn angenommen, nämlich nach 465, obwohl schon Ende des vorigen Jahrhunderts das bei Gennadius angegebene Datum zwischen 408 und 423 von Savio mit überzeugenden Gründen als richtig erwiesen worden ist². Maximus ist also ein Zeitgenosse von Augustin und Paulinus von Nola. 2. ließ sich deshalb kein einheitliches Bild vom Inhalt der beiden Feste bei Maximus gewinnen, weil die immer noch maßgebende Ausgabe von Bruni aus dem Jahr 1784³ viele unechte *Sermones* enthält.

Soweit ich es auf Grund handschriftlicher Untersuchungen sehe, haben wir 3 echte und 3 zweifelhafte Predigten zu Weihnachten und 9 echte zu Epiphanie⁴. Im Grunde handelt es sich

¹ Eine Zusammenfassung des heutigen Standes der Forschung mit einem Verzeichnis der wichtigsten Literatur gibt Hieronymus Frank in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl. (1959), unter 'Epiphanie III. In der Liturgie'.

² Siehe zu dieser Frage A. Mutzenbecher in *Sacris Erudiri* 6, 1954, 370–372.

³ Abgedruckt in PL 57. Nach dieser Ausgabe wird im folgenden zitiert.

⁴ Zu Weihnachten: die echten Predigten Hom. 4. Serm. 3. 4 und die zweifelhaften Hom. 5. 21. Serm. 5; zu Epiphanie: Hom. 24a (PL 57, 277 Anfang – 278 A *dignitatis acquirit*). 24b (ib. 278 A *Et si interdum* bis zum Schluß). Serm. 8. 9. 11. 12. 13. Ps. Ambr. Serm. 11. Ps. Aug. Serm. 135, 1–4.

dabei allerdings nur um 4 zu Weihnachten und um 4 zu Epiphanie; denn Maximus predigt gern an aufeinander folgenden Tagen fortlaufend über dasselbe Thema. Um keinen falschen Eindruck von der Breite des Materials zu erwecken, spreche ich im folgenden von den Fortsetzungs-*Sermones* jeweils wie von einem einzigen¹. Diese Predigten gehören zu den frühesten zu Weihnachten und Epiphanie, die uns erhalten sind; zu Epiphanie kennen wir in Norditalien sogar keine früheren. Lassen Sie mich Inhalt und Bedeutung der beiden Feste, wie sie aus diesen Predigten hervorgehen, kurz darstellen. Anschließend will ich versuchen, Maximus in die Tradition einzugliedern.

Der Festinhalt von Weihnachten ist die Geburt Christi mit Hirten und Engeln nach Lukas, verbunden mit der Anbetung der Magier nach Matthäus. Obwohl die Magier nicht in allen Weihnachtspredigten erwähnt werden², gehören sie für Maximus doch eindeutig zum Festinhalt von Weihnachten; denn in einer Predigt zu Epiphanie, in welcher er den Inhalt der beiden Feste miteinander vergleicht, rechnet er die Magier ausdrücklich zu Weihnachten³.

Die Bedeutung des Weihnachtsfestes liegt für Maximus in dem Außerordentlichen und Neuartigen der Geburt Christi aus einer Jungfrau. Die Geburt Christi ist ihm zugleich die Geburt des Heils, und damit ist Weihnachten Beginn des Heilsgeschehens. Das Bild, an welchem er die Neuheit des Ereignisses zu demonstrieren nicht müde wird, ist die neue Sonne, das neue Licht der Wintersonnenwende. Unter denselben drei Aspekten werden auch die Magier gesehen. Der Stern der Magier wird in die Lichtsymbolik mit einbezogen. Die Magier selbst verherrlichen zusammen mit Engeln und Hirten die jungfräuliche Geburt Christi, und ihre Gaben werden auf Niederfahrt zur Hölle, auf Auferstehung und Himmelfahrt als Vollendung des zu Weihnachten begonnenen Heils gedeutet.

Der Inhalt von Epiphanie erscheint auf den ersten Blick nicht so eindeutig; denn von 4 *Sermones* zu diesem Fest behandelt einer die Taufe Christi zusammen mit der Hochzeit zu Kana⁴,

¹ Fortsetzungs-*Sermones* für Weihnachten sind h 4/5/21, für Epiphanie Ps. Aug. s 135/s 12/s 13. s 11/Ps. Ambr. s 11. s 9/h 24 b/h 24 a.

² Sie kommen nur in h 21. s 3. s 4 vor. Belegstellen gebe ich im folgenden nur bei den wichtigsten Punkten an.

³ s 8, PL 57, 547C.

⁴ s 11/Ps. Ambr. s 11.

zwei allein die Taufe¹ und einer allein die Hochzeit². Geht man davon aus, daß der Festinhalt von Epiphanie aus beiden Themen besteht, so fällt auf, daß in den *Sermones*, in welchen jeweils nur ein einziger Festgegenstand behandelt wird, der andere nicht ausdrücklich erwähnt wird. Man könnte deshalb zweifeln, ob diese *Sermones* wirklich von demselben Autor stammen, wenn nicht Maximus selbst uns eine Erklärung für diesen Tatbestand gäbe. In dem *Sermo*, welcher Taufe und Hochzeit zugleich behandelt, sagt er: Einige seien der Ansicht, daß an diesem Tage Christus getauft worden sei; andere, daß er Wasser in Wein verwandelt habe. Er aber behaupte, daß sowohl das eine wie das andere geschehen sei und daß beides dasselbe ausdrücke; denn in der Taufe werde der Mensch wie Wasser in Wein verwandelt³. Danach können wir also sagen: Maximus befand sich verschiedenen Traditionen gegenüber; nach der einen wurde nur die Taufe, nach der andern nur die Hochzeit gefeiert. Und indem Maximus Taufe und Hochzeit zusammen feiert, folgt er vermutlich einer dritten Tradition. Bei dem Gewicht der *Sermones*, die nur die Taufe feiern, muß man allerdings in Erwägung ziehen, daß er anfänglich der Tradition gefolgt ist, die allein die Taufe zum Festgegenstand hatte. Andererseits ist es aber wohl möglich, daß er sich das Thema seiner Predigt frei, nur mit Rücksicht darauf, was er seiner Gemeinde gerade sagen wollte, gewählt hätte, ohne das Bedürfnis zu empfinden, jeweils den gesamten Festinhalt darzulegen. Für Norditalien im allgemeinen scheint daraus hervorzugehen, daß es für den Festinhalt von Epiphanie damals noch keine feste Norm gab und daß es im Belieben des einzelnen Bischofs stand, sich für die eine oder die andere Tradition zu entscheiden.

Die Bedeutung, die Maximus Epiphanie zumißt, beruht auf zweierlei. 1. ist ihm Epiphanie die Erfüllung von Weihnachten; denn zu Weihnachten wird Christus dem Fleisch nach geboren, zu Epiphanie durch die Taufe wiedergeboren; zu Weihnachten wird die menschliche Natur Christi offenbar, zu Epiphanie die göttliche. Und deshalb enthält Epiphanie für ihn das größere Mysterium⁴. Gegenüber der Taufe Christi tritt das zweite Thema der Hochzeit zu Kana zurück; aber auch dort findet Maximus den-

¹ Ps. Aug. s 135/s 12/s 13. s 8.

² s 9/h 24 b/h 24 a.

³ Ps. Ambr. s 11, § 1.

⁴ Ps. Aug. s 135, § 2.

selben Bedeutungsgehalt. Während Christus zu Weihnachten von den fleischlichen Augen erblickt wurde, erschien er zu Epiphanie den geistigen. Durch das Weinwunder werden den Aposteln die Augen geöffnet für die Gottheit Christi, und sie selbst werden gleichsam wie geschmackloses Wasser durch die Würze der Erkenntnis in Wein verwandelt¹. 2. bedeutet Epiphanie für Maximus die Feier der Einsetzung des Taufsakraments². In den *Sermones*, welche nur das Thema der Taufe Christi behandeln, nehmen die Ausführungen über die Heiligung des Wassers, über seine Sünden tilgende Kraft und über das Beispiel, das Christus den Menschen mit seiner Taufe gegeben hat, den größten Raum ein. In dem *Sermo*, welcher Taufe und Hochzeit zugleich behandelt, wird, wie wir sahen, das Thema der Hochzeit dem der Taufe dadurch untergeordnet, daß das Weinwunder allegorisch auf die Taufe gedeutet wird. In dem *Sermo* mit dem einzigen Thema der Hochzeit wird das Weinwunder auf das *mysterium resurrectionis* gedeutet³. Einerseits möchte man hier auf Grund einer weitgehenden Übereinstimmung im Vokabular mit dem *Sermo*, welcher das Weinwunder auf die Taufe deutet, und auf Grund der Verbundenheit beider Themen zu Epiphanie an die Taufe denken, andererseits scheint der Ausdruck *futurum caeleste mysterium* auf die Auferstehung zu weisen. Was Maximus damit gemeint hat, wage ich nicht zu entscheiden. Mit diesen Hinweisen auf das Sakrament der Taufe ist für Maximus ein praktisch-seelsorgerischer Zweck verbunden; denn zu Epiphanie fordert er die Katechumenen auf, sich für die Taufe einzutragen. Die Einschreibung ist der Beginn einer intensiven Vorbereitung der Competentes auf die Taufe, die in der Osternacht stattfindet. Dieser Vorbereitung sind die Predigten zur Quadragesima vornehmlich gewidmet; nicht mit einem einzigen Wort wird in ihnen auf die bevorstehende Passion verwiesen⁴. Auch in den Osterpredigten spielen die Neugetauften eine große Rolle⁵. Dies alles hat Maximus im Blick, wenn er zu Epiphanie über die Taufe predigt⁶.

¹ h 24a, PL 57, 277 C; cf. s 9, PL 57, 549 C.

² Ps. Ambr. s 11, § 1.

³ s 9, PL 57, 550 B.

⁴ Vgl. z. B. s 27.

⁵ Vgl. z. B. h 58.

⁶ Epiphanie bedeutet für Maximus 3. die Einsetzung der Kirche, was aber nur in einem *Sermo* kurz berührt wird (s 11, PL 57, 555 B). Damit wird zusammenhängen, daß Maximus als Schluß des Fortsetzungs-Sermo (Ps. Ambr.

Nach dem ersten Aspekt bilden Weihnachten und Epiphanie zusammen einen Festkomplex, in welchem Epiphanie die höhere Bedeutung zukommt. Der zweite Aspekt weist voraus auf Ostern, und damit wird der Festkreis von Weihnachten und Epiphanie zu dem von Ostern in Beziehung gebracht.

Wie können wir nun Maximus in die Tradition eingliedern, wenn er zu Weihnachten Geburt und Magier und zu Epiphanie Taufe und Hochzeit feiert? Eine Beziehung zu Mailand liegt nahe; denn das Bistum Turin ist vermutlich Ende des 4. Jahrhunderts, vielleicht sogar zu Ambrosius' Zeit, von der Metropole Mailand aus gegründet worden¹. Aber nicht allein dieser äußere Anlaß lenkt unsern Blick dorthin als vielmehr die Tatsache, daß ein großer Teil von Maximus' Predigten im Inhalt eine weitgehende Abhängigkeit von Werken des Ambrosius aufweist. Die Möglichkeit einer Abhängigkeit auch im liturgischen Brauch möchte ich hier kurz erörtern, ohne jedoch ein definitives Urteil abgeben zu wollen.

Was wissen wir über die Feier von Weihnachten und Epiphanie bei Ambrosius? Es steht fest, daß er sowohl Weihnachten wie Epiphanie gefeiert hat. Über den Inhalt sind wir nicht genau orientiert. Daß er Weihnachten gefeiert hat, bezeugt uns sein Hymnus *Intende qui regis Israel*². Ihn wollen wir auf den Festinhalt hin untersuchen. Seine Hauptanliegen sind die jungfräuliche Geburt Christi und Aussagen über seine Natur. Christus ist Gott und Mensch zugleich. Die Betonung liegt dabei auf der Gottnatur, auf welche viermal angespielt wird. Dazu kommen Hinweise auf die Niederfahrt zur Hölle und die Rückkehr zu Gott, auf das neue Licht und auf die Heilsbedeutung. Dieser letztere Aspekt kommt neben dem mehr dogmatischen Gehalt verhältnismäßig wenig zur Geltung.

Ein Vergleich des Inhalts mit dem bei Maximus vorgefundenen zeigt folgendes: beide betonen die jungfräuliche Geburt, beide

s 11) einen Passus über die Hochzeit Christi mit der Kirche aus einem seiner nicht zu Epiphanie gehaltenen Sermones (s 104, PL 57, 738 C/D) übernommen hat. Hieronymus Frank findet darin die Spur eines syrischen Brauches, nach welchem zu Epiphanie die Hochzeit Christi mit der Kirche gefeiert wurde. (*Hodie caelesti sponso iuncta est ecclesia*, in: Vom christlichen Mysterium, Düsseldorf 1951, p. 198 s. 210 s).

¹ F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300, descritti per regioni*. Il Piemonte, Torino 1898, p. 1–8.

² A. S. Walpole, *Early Latin Hymns*, Cambridge 1922, Hymn 6.

weisen auf die Niederfahrt zur Hölle und die Rückkehr zum Vater, für beide spielt die Lichtsymbolik eine Rolle. Während aber Maximus zu Weihnachten gerade nur von der Menschwerdung spricht und erst zu Epiphanie von der Gottheit, fällt bei Ambrosius die starke Betonung der Gottheit Christi bei der Geburt auf. Die Gründe für diesen Unterschied, auf die ich hier nicht eingehen kann, brauchen nicht in verschiedener liturgischer Tradition zu liegen. Zum Beispiel spielt sicher die Polemik des Ambrosius gegen die Arianer, die für Maximus kaum noch akut war, dabei eine Rolle¹. Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß für Maximus Engel, Hirten und Magier zum Inhalt von Weihnachten gehören, von Ambrosius aber nicht genannt werden. Da aber Engel und Hirten mit dem Vorstellungsbereich von Weihnachten fest verbunden sind und im Hymnus dennoch fehlen, bleibt die Frage offen, ob für Ambrosius darüber hinaus nicht auch die Magier zu Weihnachten gehört haben.

Ein weiteres direktes Zeugnis für Weihnachten finden wir bei Ambrosius nicht. Doch mag in der Erklärung der Geburt im Lukas-Kommentar ein Hinweis liegen. Hier schiebt Ambrosius in die Exegese des Lukas-Textes von der Geburt Christi den Bericht über die Magier und die Innocentes nach Matthäus ein. Daß dieser Einschub für ihn eine zugehörige Ergänzung ist, geht aus seinen Worten hervor: *docuit enim nos sanctus Matthaeus non mediocre mysterium, quod sanctus Lucas, quia plene iam erat expositum, silendum putavit*². Wie eng dieser Komplex für Ambrosius zur Vorstellung von der Geburt gehört, möge ein Satz zeigen. Nachdem Ambrosius über Ochs und Esel gesprochen hat, sagt er: *an mediocribus signis deus probatur, quod angeli ministrant, quod magi adorant, quod martyres confitentur?*, zusammen mit den Engeln also erweisen Magier und Märtyrer, womit die Innocentes gemeint sind, die Gottheit des neugeborenen Jesus³. In der weiteren Auslegung haben auch Stern und Gaben der Magier in

¹ Vgl. M. Simonetti, Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli = Atti dell'accademia nazionale dei Lincei a. 349—1952, classe di Scienze morali, storiche e filologiche, serie 8, vol. 4, fasc. 6, Roma 1952, p. 386. 424.

² In Luc. 2, 43 (p. 66, 6—9 Schenkl). Der Bericht über Christi Geburt, also der Kommentar zu Luc. 2, 1—19, baut sich folgendermaßen auf: in Luc. 2, 36—39 Census; 2, 40—43 Geburt; 2, 44—48 Magier; 2, 49 Innocentes (Matth. 2, 1—18); 2, 50—53 Hirten und Engel; 2, 54 Maria bewahrt die Worte der Hirten in ihrem Herzen.

³ In Luc. 2, 43 (p. 66, 2—4). Dazu 2, 36 (p. 60, 19): *quem vagientes pueri martyrio confitentur*.

diesem Zusammenhang eine Bedeutung. Ich nehme diese Stelle lediglich als Auslegung des Lukas-Textes von der Geburt, ohne damit sagen zu wollen, daß es sich dabei um eine Weihnachtspredigt oder überhaupt um eine Predigt handelt. Aber es ist doch recht unwahrscheinlich, daß Ambrosius die Einheit dieser Vorstellung bei der Feier von Weihnachten aufgegeben hätte.

Über Epiphanie finden wir bei Ambrosius nur eine einzige Bemerkung. Aus dem Lukas-Kommentar geht hervor, daß er die Katechumenen an diesem Tage aufforderte, sich für die Taufe einzutragen¹. Dieser Brauch, dem wir ja auch bei Maximus begegnet sind, macht es wahrscheinlich, daß die Taufe Christi auch für Ambrosius der Festinhalt von Epiphanie war. Auf einen weiteren oder einen anderen Festinhalt von Epiphanie finden wir meines Wissens in den Werken des Ambrosius keinen Hinweis. Den Hymnus *Illuminans altissimus*² ziehe ich nicht heran. Ich habe mich dem Urteil derer angeschlossen, die ihn dem Ambrosius absprechen³.

Was ergibt sich aus dem Vergleich zwischen Maximus und Ambrosius? Beide feiern zu Weihnachten das Mysterium der Geburt. Die Magier, die für Maximus zum Festinhalt gehören, konnten wir bei Ambrosius immerhin als zum Vorstellungskreis der Geburt gehörig erweisen. Zu Epiphanie feiert Maximus Taufe und Hochzeit, möglicherweise anfangs nur die Taufe. Bei Ambrosius ist die Taufe als Festinhalt wahrscheinlich. Wie weit hier Übereinstimmung und Unterschied reichen, läßt sich auf Grund des angeführten Materials nicht genauer bestimmen. Ein greifbarer Unterschied tritt in der verschiedenen Akzentuierung der Natur Christi hervor, wie sie zu Weihnachten den Gläubigen erscheint. Für Maximus wird die göttliche Natur Christi erst zu Epiphanie offenbart, und daher ist ihm Epiphanie ein bedeutungsvolleres Fest als Weihnachten. Für Ambrosius hingegen tritt die göttliche Natur Christi, wie die behandelten Zeugnisse zeigten, schon zu Weihnachten voll hervor. Und deshalb ist es schwer vorstellbar, daß Weihnachten für ihn eine geringere Bedeutung gehabt hätte als Epiphanie, und daß dementsprechend Epiphanie für ihn dieselbe Bedeutung gehabt hätte wie für Maximus.

¹ In Luc. 4, 76 (p. 177, 9s).

² Walpole, Hymn 8.

³ Die Unechtheit des Hymnus ist meines Erachtens überzeugend nachgewiesen worden. Vgl. dazu zuletzt Chr. Mohrmann, Epiphania, als 2. Abdruck in: *Etudes sur le Latin des Chrétiens*, Roma 1958, p. 272, wo weitere Literatur zu dem Problem angeführt ist.

Vergleicht man dieses Ergebnis mit festumrissenen Traditionen wie der römischen, die zu Weihnachten die Geburt Christi und zu Epiphanie die Magier feierte, oder mit der Galliens, nach welcher zu Weihnachten ebenfalls nur die Geburt gefeiert wurde, zu Epiphanie aber die *tria miracula*, d. h. Magier, Taufe und Hochzeit, so rücken trotz der Unterschiede Maximus und Ambrosius doch so nah zusammen, daß eine Abhängigkeit des Maximus von Ambrosius auch im Liturgischen durchaus möglich ist.

Will man darüber hinaus versuchen, Maximus in ein Verhältnis zu den genannten festumrissenen Traditionen zu setzen, so zeichnet sich in dem ihm geläufigen Festinhalt von Epiphanie mit Taufe und Hochzeit eine größere Nähe zu der Galliens als zu der Roms ab¹. Auch eine sprachliche Erscheinung deutet auf diese Beziehung. In einem *Sermo* zu Epiphanie erläutert Maximus das Fest, indem er die griechische Bezeichnung Epiphanie mit *apparere* übersetzt². Eben dieselbe Übersetzung *apparitio* finden wir in Gallien sogar als Bezeichnung des Festes, während im römischen Bereich vorwiegend der Ausdruck *manifestatio* gebraucht wird³.

Damit sind wir zu keinem gesicherten Ergebnis gekommen. Mir lag aber auch vor allem daran zu zeigen, daß sich aus einer Konfrontierung mit dem aufschlußreichen Zeugnis des Maximus fruchtbare Fragestellungen für das Problem von Weihnachten und Epiphanie gewinnen lassen.

¹ Spuren der Tradition mit den zwei Wundern zu Epiphanie finden sich im Missale Bobiense, das die Liturgie der Merowingerzeit in Gallien widerspiegelt. (P. Salmon, *Le Lectionnaire de Luxeuil* = *Collectanea Biblica Latina*, vol. VII, Roma 1944, p. LXXXIV s. CVI). Als weiteren Zeugen für diese Tradition im Abendland möchte ich noch den Hymnus *Inluxit orbi iam dies* (Walpole Hymn 91) unbekannter Herkunft anführen. P. K. Gamber machte mich im Anschluß an mein Referat noch auf das sogenannte Corbinian-Evangelium in München und auf die Evangelienliste aus Aquileja aus dem 7./8. Jh. aufmerksam. In einem Aufsatz „Die älteste abendländische Evangelien-Perikopenliste, vermutlich von Bischof Fortunatianus von Aquileja († nach 360)“, der demnächst erscheinen soll, will P. Gamber über seine diesbezüglichen Forschungen berichten.

² s 9, PL 57, 549B: *Quaerat aliquis quid interpretetur hoc verbum, scilicet quia epiphania graece latine dicitur apparere.*

³ Chr. Mohrmann, Epiphanie p. 262s.

The Baptismal Rite according to some of the Coptic-Gnostic Texts of Nag-Hammadi

E. SEGELBERG, Upsala

In this paper¹ I want to deal with some of the texts from Nag-Hammadi, namely the *Evangelium Philippi*, the *Evangelium Thomae*, the *Hypostasis of the Archonts* and the so-called *Evangelium Veritatis*. It will certainly cause no surprise that I shall be concerned mainly with the *Evangelium Veritatis* (= EV) and the *Evangelium Philippi* (= EP).

When working with these texts we must not confuse them, as it is quite possible that they do not represent one single gnostic tradition. Sävje-Söderbergh even suggests that the library of Nag-Hammadi is a collection of various haeresiological literature². Further, special care is needed when trying to find texts containing material for the reconstruction of a baptismal rite, because there are only a few texts which obviously deal with baptism. In other cases it is not clear whether the baptismal terms are used merely metaphorically or in a strictly liturgical sense. One reason why we are right to stress the liturgical interpretation is firstly the fact that a similar terminology is known from the Church, which definitely used sacraments and liturgies, secondly the Fathers have a good deal to tell us about the sacraments and rites of various Gnostic sects, and thirdly, the Mandaeans, a Gnostic sect, until this day practise a religion where baptism, sacred meals, and rites for the departed are of great importance. The Odes of Solomon were of central interest both to Bernard and to Harris and Mingana. Bernard³ emphasizing a liturgical interpretation, regarded them as baptismal Odes, but he was

¹ It is the hope of the author that he will be able to publish before long a more thorough discussion of this subject.

² Det koptiska 'Evangelium Veritatis', in Religion och Bibel 17, 1958, Upsala 1959, p. 29.

³ J. H. Bernard, The Odes of Solomon, Texts and Studies VIII 3, Cambridge 1913.

criticized by Harris-Mingana¹ who neither regarded them as baptismal hymns, nor believed that they responded to the tests of a highly evolved ritual, but said that such references as may remain were merely occasional and not structural². In the light of later research it is difficult to maintain the negative attitude of Harris-Mingana. In the Odes there are a good many references to baptismal ritual which enable us to reconstruct a good deal of the baptismal ritual of the Odes. When interpreting the Gnostic texts in the light of Christian, Mandaean and other liturgical traditions we may also miss certain baptismal terms because the terminology of the texts in question may differ from what we already know from other sources.

I should also add that when speaking about baptism, I use the word in a way which may not be quite accurate, because I deal not only with the rite centred in the immersion but also with the chrism, the act later called confirmation. In Christian terminology it may sometimes be right to use the word baptism for the whole act of initiation; in certain Gnostic circles there seems to have been a more developed difference between the act of baptism and the chrismation, both theologically and in time and space, as we shall see.

First I want to discuss some questions related to EV. My use of that title does not imply that I accept any theory about its identity with a work of Valentinus, nor does it mean that I think it is a Gospel, at least not in the usual meaning of the word. What is it then?

Giversen³ has already pointed out that EV has a homiletic character. He observed that the author never uses the word write, but speak, and in several cases he is addressing his audience. This theory was also accepted by Sävle-Söderbergh and the team working with him in Upsala.⁴ Doresse calls it "un

¹ Harris and Mingana, *The Odes of Solomon*, I, II, 1919, 1918; I, Ch. XVI p. 187–197.

² *Op. cit.* I, p. 197.

³ *Sandhedens Evangelium*, Copenhagen 1957, p. 39. 45–48.

⁴ Sävle-Söderbergh, *Det koptiska 'Evangelium Veritatis'*, in *Religion och Bibel* 17, 1958, Upsala 1959, p. 32 sq. (In the same publication Helmer Ringgren writes about EV and the Valentinian Gnosis in an article called: *Evangelium Veritatis och den valentinianska gnosis*, p. 41–53, and p. 54–70 Bertil Gärtner discusses the relations between EV and the New Testament.)

simple traité"¹, Schenke also a homily². Rudolph recently without giving reasons for his opinion, protested against the classification of EV as a homily³.

Our next question is: what kind of homily is it? At the end of 1957 Sävle-Söderbergh got hold of a copy of Labib's edition of the texts⁴, and he soon discovered the missing leaves of the Jung Codex⁵. For the understanding of the whole EV these pages proved most important. Their text shows that the chrism is something extremely important to the author, chrism is at the centre of his whole thinking, whereas the term baptism is not used and water only *en passant*. I do not think it necessary to give any examples here of how the thought of spirit-chrism is central to the whole of the EV. It is obvious to any reader of the entire text that the missing leaves contain the key for the understanding of the EV. But I want to emphasize, what Sävle-Söderbergh has said in his essay just mentioned, namely that the author distinguishes between three kinds of people. First he mentions him who is without the law (*ἀνομος*, ΠΛΑΤΕΠ), secondly the righteous (*δίκαιος*), and thirdly the pneumatikos (*πνευματικός*). And what is especially important here is that when dealing with the first two groups the author describes them in the third person, but when dealing with the *πνευματικοί*, he addresses them in the second person plural: But ye should do the will of the father, because ye are of him (33, 30sq)⁶.

This new understanding of EV gave Sävle-Söderbergh and his team grounds for stating that EV is a baptismal homily, which was delivered at the point of the ritual when the neophytes had received the chrism and were about to unite with those who were already initiated⁷.

After having tried to penetrate the problem in some way more thoroughly, I have but to consent to the idea of Sävle-Söderbergh,

¹ Dorese, *Les livres secrètes des Gnostiques d'Egypte*, Paris 1948, p. 254.

² H.-M. Schenke, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Berlin 1959, p. 9–12.

³ In his review of Segelberg, *Maṣbūtā*, *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte* 11, 1959, p. 295.

⁴ P. Labib, *Coptic Gnostic Papyri*, Vol. I, Cairo 1956.

⁵ Schenke (op. cit., p. 4) and Dorese (op. cit., p. 254) seem to have made the same discovery independently.

⁶ Sävle-Söderbergh, op. cit., p. 34. Cf. 32, 8 sq.

⁷ Op. cit., p. 35–40.

9 *Studia Patristica* V

except in one detail. It is possible that the author of EV did recognize an order of initiation where there was a real distinction between baptism and chrism. If it is remembered how baptism and chrism are regarded as two distinct sacraments in EP, it is remarkable how in EV the chrism and thoughts related to it are in the centre, whereas baptism is kept in the background. As in Acts, baptism and imposition of hands were sometimes administered on different occasions, so it may have been in the sect of EV. I think therefore that it would be more accurate to say that EV is a homily delivered after the act of chrismation, that it is a confirmation homily.

Our next question will be: what is the ritual reflected in EV? Sagnard, judging from the *Excerpta ex Theodoto*, supposed that the Valentinians had some preliminary acts before baptism, such as fasting, genuflections, exorcism of the water¹. Are there any traces of such acts in EV? There are some indications in that direction. In EV 33, 16–21 there is a passage which may indicate the existence of exorcism of persons: "Do not become place for the devil, because you have already thrown him out."

In some early Christian rituals we find the *ephphata*. Something similarly may be traced in a text imbued with baptismal thoughts, 30, 14: "Blessed is he who opened the eyes of the blind. And the spirit came in haste when it resuscitated him." This would indicate some act of opening the eyes. As there are no other indications in the same direction, caution is needed here, but I wanted to mention this possible interpretation. In Christian tradition St. Ambrose is the best early testimony of that ceremony, and his words are not the less interesting for us because of their mentioning of the *odor bonus*².

In Byzantine ritual the turning from west to east forms an impressive act, ἀποτάσσειν, συντάσσειν. In EV there may also be traces of this, although one must be careful when interpreting such a common phrase as "to turn". EV 22, 4 says: "If he is

¹ Sagnard, *Extrait de Théodote*, Paris 1948, p. 234.

² *Ideo ergo tibi sacerdos aures tetigit, ut aperirentur aures tuae ad sermonem et ad colloquium sacerdotis . . . et nares ut bonum odorem accipias pietatis aeternae et ut dicas: Christi enim bonus odor sumus Deo, quemadmodum dixit apostolus sanctus, et sit in te fidei, devotionisque plena fragrantia.* De sacramentis I 1, 2. De mysteriis 1, 3. Cf. C. Callewaert, De ceremoniis Ephpheta, abrenuntiationis et inunctionis faciendae oleo catechumenorum in baptismo parvulorum, in *Sacris Erudiri* 1960, 718 sq.

To stretch out the hand is an act which we possibly find 30, 19: "Reaching out his hand to him who was stretched out upon the ground, it set him upon his feet". Malinine has translated עֲלָףּוּתָא TOOT^q freely as: "Having helped", but there is much to be said for the more literal rendering of Sävle-Söderbergh¹. It would indeed be very natural to interpret a text like this in a liturgical way, and we should remember how in the Mandaean baptism the ritual handclasp, the giving of *kushta*, forms a kind of parallel, and there may be other acts too, which resembles that liturgical hand-clasp². We should also remember from the Gospel, what Jesus does when raising up the daughter of Jairus: καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου λέγει αὐτῇ· ταλιθα κουμ (Mk 5, 41). We should also observe that the Aramaic verb used by Jesus is the same as the liturgical term used by the Mandaeans for raising up, *qaiim*³. Whether this act should be regarded as belonging to the preliminary or to the final ones is hard to say. There is much to be said for both theories. But I prefer to mention it at this point.

Water is mentioned only once (34, 20), and in a context indicating that it refers to baptism. Water-baptism belongs to the sphere of the “cold fragrance”, it is *psychikon*. There is no evidence for any ceremonial drinking of water. Neither the terms for submersion nor immersion occur in EV to enlighten us about the method of performing the baptism. The word βάπτισμα does not even occur, but once the Coptic word Ⲡⲙⲥ is used, and there may

³ Op. cit. p. 89–91 and Schenke, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, p. 46.

be a play upon words: "The spirit attracts him to himself, and he sinks down (ΩMC) in the fragrance of the Father" (34, 13).

If the sources for our knowledge of baptism in water and connected ceremonies are not abundant, they are indeed superabundant as regards the chrism and related acts. In EV the word ΝΙΨΕ is used several times meaning as a verb "to inspire", insufflate and as a noun "the wind". It has something to do with the spirit. EV 34, 25 says that the cold fragrance, the baptism in water, becomes warm, when the spirit comes at the application of the chrism. This verb ΝΙΨΕ may indicate an act of sufflation for which there is more evidence: "Christ insufflated (inspired) them with that which is in his mind." I think we are right in saying that there is strong evidence for our theory that EV knows a ceremony of insufflation most probably in connection with the chrism.

In baptismal terminology the word σφραγίς, seal, plays an important role. There is one indication in EV of the use of the seal, in what way it is impossible to say; we are just entitled to ascertain that the term is used, namely 36, 29: ΛΑΛΑ ΖΑΤΝ ΠΕΓΙ ΝΤΑΨ· ΕΤΕ ΟΥΑΤ ΩΤΑ'ΠΕ· ΜΑΥΝΑΖΤΒΒΕ ΝΑΛΛΥ ΖΑΖΤΗΨ. "But with him, who is without deficiency, one does not break the seal (ΤΒΒΟ)." A term closely connected with "seal" is "sign", ΜΑΓΙΝΕ, which is used in EV although it is impossible to give it a liturgical interpretation.

As has already been pointed out, unction plays a central role in EV. EV knows that Christ means anointed: "Therefore Christ he was called in their midst, in order that . . . he may anoint them with unction (ΤΩΖΩ)" (36, 13sq.). And this unction is "the mercy of the father". The Greek original of this expression was probably: τόδε ἔλαιον τὸ ἔλεον τοῦ πατρός, a play upon words which is quite good if Byzantine pronunciation of *ai* was introduced at that time in Egypt.

We should also mention the σκεύη, which are filled, i. e. with chrism-spirit. The term is known from 25, 28. 33; 26, 10 and 36, 21. Whether it is a baptismal term proper or rather belonging to the *apolytrosis* is a problem. It is probably used in the last mentioned rite according to Irenaeus¹. In connexion with chrism one should add that the fragrance which has something to do with the chrism, warm fragrance, may indicate that the oil is scented.

¹ Irenaeus, Adv. haer. I 21, 5.

I suppose this is what is indicated by Irenaeus when he says that the Valentinians used *opobalsamon*¹.

A term probably used in this connexion is "perfect": "The perfect Father makes his children perfect", and from 36, 20 we learn that those who have received the chrism are perfect. The Coptic term here is **ΧΩΚ ΑΒΛΛ**, which probably does not denote a particular ceremony but the theological meaning of the "confirmation".

There is reason to attribute a special importance to the term **ΤΩΚ ΑΡΕΤ**, 19, 30 which I have translated "raise up"². Sæve-Söderbergh translates "confirm" meaning that it is a translation of the Greek *στηρίζειν* although he acknowledges that my translation is possible too³. The translation of EV 30, 19 would then be: "... giving his hand to him who was stretched out on the ground, it placed him upon his feet, because he had not yet resuscitated". To "raise up" seems to be explained by the word "resuscitate" which seems to strengthen my translation⁴.

A baptismal term which may have no ritual significance, is "to plant", "planting". In EV it appears in a baptismal context. Having dealt with those who have received the chrism and whose seal has not been broken, the author says that the perfect Father fills him with what he is lacking. "He knows his plants, because he it is who has planted them in his paradise. The paradise is his place of repose."

Finally I should mention that there are some expressions which may be interpreted as referring to the "giving of a baptismal lamp". St. Ambrose testifies to the use of the baptismal lamp or candle⁵.

To sum up: in the EV there are some ceremonies belonging to baptism-chrism, which are certain: divesting, baptism in water, investiture unction with holy oil (probably performed as a signation-sealing with the cross), raising up. The order of these acts is clear except the raising up, which may have taken place earlier

¹ Irenaeus, Adv. haer. I 21, 3 (Greek: τῷ ὀπῶ τῷ ἀπὸ βαλσάμου, Lat. *opobalsamo*).

² Masbūtā p. 171, n. 3.

³ Op. cit., p. 39, n. 29. EV 30, 19 Sæve-Söderbergh translates "raise up".

⁴ Against my translation is the absence of any word in EV denoting *στηρίζω*. The reason, however, may be that it belongs rather to the sphere of *apolytrois*.

⁵ *Lumina neophytorum splendida*, De lapsu virginis, ch. 5. Cf. Callewaert, op. cit., p. 723 sq. (De candelis et lampadibus accensis).

in the procedure. Other rites which are more or less likely to have belonged to the ritual are: exorcism, turning, stretching out of hand, insufflation and *ephphata*, crowning and baptismal candle or lamp.

Some scholars such as Braun¹ and Schenke² have observed a relationship between EV and the Odes of Solomon. It is not my task here to estimate the value of their research. But I did find it interesting to investigate the extent to which the liturgical terminology of EV recurs in the Odes. May I here summarize the results? Some terms or expressions find no parallel in the Odes: exorcism, reaching out the hand, *σχεῦος*, and for some there is only most uncertain evidence: *ephphata*, turning, insufflation, baptismal lamp, perfection. Among the terms which in the Odes seem important, but do not occur in EV are: immersion, (submersion), minister of the water, drinking water, signation (which in EV is used only in a nonliturgical sense). It is of great importance that such a central rite as unction does not seem to be found in the Odes, where Christ alone is said to be anointed. But what then is common to both? Both have a baptism in water, about which we know far more from the Odes than from EV; further, divesting-investing are important in the Odes and we find them also in EV; raising up is a term important in both traditions and it is likely that there is a liturgical reality in both. (I regret that in my thesis I did not reckon the raising up and the crowning among the baptismal rites of the Odes³.) The term "to plant", "planting" is also common and so is seal and possibly crowning.

When comparing the Odes with EV one must bear in mind that EV is a homily delivered at a special liturgical occasion, whereas the Odes have a wider field. But even when taking this difference into account I must say that to me there is only a slight affinity between the two traditions. Especially important is it that the main fact of the EV, the chrism, is not found in the Odes. Certainly the two have many ideas in common, but the structure of their rites of initiation is different⁴.

¹ F.-M. Braun, L'Enigme des Odes de Salomon, *Revue Thomiste* 57, 1957, 609-625.

² H.-M. Schenke, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, p. 26-29.

³ Op. cit., p. 166.

⁴ Segelberg, *Evangelium Veritatis* — a confirmation homily and its relation to the Odes of Salomon, *Orientalia Suecana*, Vol. VIII (1959), Upsala 1960, p. 1-42,

None of our texts hitherto published is so important for our knowledge of the sacramental system and the liturgy as the *Evangelium Philippi* (EP)¹. We learn that there are baptism, chrism, eucharist, salvation (*apolytrosis*) and bridechamber, and this order also represents their sacramental value or importance. As regards baptism and chrismation the Gospel does not contain a description of the whole ritual. It is therefore necessary to analyse the texts and try to reconstruct the ritual.

First we observe that the rite deals with descent and ascent (59, [97 (emendation)] 109). The baptizand descends into the water. What kind of water is never stated, but it seems to have been water deep enough to allow total immersion. No text explicitly says so, but from EP 43 I am so bold as to conclude so. The text runs: "But God immerses (*βαπτίζειν*) what he paints (*βαπτίζειν*) in water."

Whether a formula was used at the immersion or not, we do not know. A trinitarian formula is known from EP, but judging from EP 67 it seems as if this formula were reserved for the chrism, the higher sacrament. Some neophytes, when ascending from the water may have said, but wrongly: "I am a Christian." This is regarded as wrong because they are not entitled to say so until they have received the chrism (59)².

In some baptismal rituals there was also a drinking of water in connexion with the immersion. There is no strong evidence for its existence in the tradition of EP. Only one text may be adduced as evidence, but it is most vague, and even if it does deal with a liturgical drinking, we do not know what the drink was, nor do we know in what ritual it occurred; it may even refer to the Eucharist. The text is: "The Sophia is a barren, [who has] child[ren.] Therefore [she] is called[: She who] drinks your <grace. (?)> The place [where] they should drink [in order to] become pregnant in their way (is) the Holy Ghost" (36).

Probably before the descent there was a divesting, followed after the ascent by the investing with the baptismal robes. EP

¹ Text: Labib, op. cit., p. 99–134. Introduction and translation by H.-M. Schenke, *Das Evangelium nach Philippus*, Theologische Literaturzeitung 84, 1959, 1–26. I use here the numbers of Schenke.

² Not until he has received the chrism is he entitled to call himself a Christian. Cf. 95. Theophilus of Antioch expresses a similar idea in *Ad Autolycum*: τοιγαροῦν ἡμεῖς τούτου εἵνεκεν καλούμεθα χριστιανοί, διτι χρίόμεθα ἔλαιον θεοῦ I 12 (PG 6, 1042).

101: "Therefore, when he (the gnostic) comes and descends into the waters, he will undress, in order that he may endue this" (= the living water = the <living> body = the living man). "Those who put on the vestments are chosen for the vestments of the kingdoms of heaven" (24). It is interesting to observe that the descent into the water and the immersion are regarded as being a kind of investing. The same idea is known from the Mandaeen tradition. But in neither case does the idea exclude the use of a real liturgical dress¹.

The place of the investing is not quite clear. Most probably it was performed immediately after the ascent from the water, but there is one text indicating a later place: "The (scil. heavenly) vestments are chosen for those who have put them on by means of water and fire, which cleanse the whole place (= everything)" (24). Water means baptism, fire chrism, as indicated in the next paragraph: "There is water in water, there is fire in chrism." EP does clearly distinguish between baptism and chrism and there is no doubt that the chrism is regarded as the more important act of the two (e. g. 74, 76, 95).

At the unction there was used chrism prepared from oil from the olive tree. According to EP 92 the fruit of the tree of Life is 10000 olives, "from which came the chrism". The idea that the chrism comes from the tree of Life is in accordance with the well known Gnostic formula: I am anointed with white chrism from the tree of Life².

A minister of the chrism used to function, but a kind of self-anointing may have been known (EP 111) although the translation of Schenke is not the only possible one. **NETNATOZCOY** **MMOC** may be passive as well.

A trinitarian formula was probably used, but whether it was pronounced by the minister or by the neophyte himself, we do not know. Finally, the kiss of peace may also have been used, although Schenke seems to regard it as reserved for the bride-thamber³.

How is this ceremonial related to that of EV?

The preparatory acts which we thought were supported by examples from EV are not observed here. The acts connected

¹ Segelberg, *Mašbūtā*, p. 115–130.

² Origenes, *Contra Celsum* VI 27.

³ *Theologische Literaturzeitung* 84, 1959, 5.

with the immersion, descent-ascent, divesting-investing, are supported by some not very strong proofs from EV, but are well established facts in EP. The anointing with chrism, which is the central act in EV is also without any doubts known in EP. The relation between baptism and chrism is not as close as in early Christian traditions, e. g. that of St. Hippolytus. But it is in accordance with what was said about EV, which seems to be a homily preached after the conferring of chrism, an act probably separated from the baptism.

There is thus nothing to be said against a close relationship between EV and EP, if we are allowed to judge from a liturgical point of view.

This implies that EP is not very close to the Odes; there are several important differences, the most important one being of course the strong emphasis on the chrism in EP, which is not found at all in the Odes.

The same may be said about the *Nature of the Archonts*. It has indeed very little to say to the liturgical scholar, but it seems to support the anointing and the raising up, which is enough to establish its closer relationship to EV and EP than to the Odes¹.

The *Gospel of Thomas* finally has some few texts which with great care may be used as evidence for the ceremonial. We may be right in saying that it seems to support divesting-investing, raising up, drinking of milk, possibly also water, but these verses are so uncertain, that we are not entitled to use them now, in order to define their relation to EP-EV and the Odes. Here as in other cases the *Gospel of Thomas* may represent a tradition differing from that of most other texts of Nag-Hammadi.

Our next question will be: What is the relation between the rituals discussed and the rites known from other Gnostic sources such as the *Pistis Sophia* and the *Book of Jeu*? And what is their connexion with the Gnostic sects referred to by the Fathers? I cannot put forward any new material on *Pistis Sophia* and other texts. At the end of my dissertation on Mandaean baptism I have tried to give some idea what was the baptismal ritual of *Pistis Sophia* etc. All these texts, the new ones from Nag-Ham-

¹ At the end of the text it is said that the Spirit of truth which the Father has sent to them will teach them about everything and will anoint them with the chrism of eternal Life. Labib I, p. 144, 35-145, 5.

madi as well as those published long time ago, seem to belong to the same Gnostic main-stream, if we are allowed to judge from a liturgical point of view. Probably they represent one or several traditions within the Valentinian group of Gnostics, described also by the Fathers.

A great number of other problems arise in connexion with our texts, but in conclusion I wish to point out one, which is of great importance for the history of the liturgy in the primitive Church. We heard how baptism and confirmation were kept apart as two different acts and not regarded as two important features of one and the same rite. In some cases, no doubt, they were treated as being closely related to one another, but the main impression is that they are both theologically and liturgically regarded as essentially different, celebrated as they are at different occasions and possibly also different places.

Does this tradition represent a specific Gnostic development of an ancient Christian tradition, or does it represent a genuine tradition of the Church of the second century, derived from the times of the Apostles, when the baptism and "confirmation" at least sometimes were regarded as two distinctive acts? Here there is room for much research of which the results will be important not only from a purely historical point of view. The matter is also relevant in the present situation of the Church, e. g. in the struggle for healing the schism between the Eastern and the Western Church.

«L'Eglise: le Paradis retrouvé», selon l'Hymnographie

Evêque EMILIANOS TIMIADIS, Geneva

Le thème du Paradis, après la chute de l'homme, exprime l'idéal suprême à atteindre. Non seulement dans l'Ancient Testament il est traité comme la promesse de Dieu transmise à Israël par les prophètes; il préoccupe aussi beaucoup les auteurs de l'antiquité païenne, parmi lesquels nous retiendrons surtout Menandre et Hésiode, le poète grec du VII^e siècle avant J.-C., — il y est question d'une vie jadis bienheureuse, actuellement perdue, et les dieux se rendent compte qu'elle manque à l'homme. L'humanité, qu'on la considère dans la religion de la Révélation ou dans le paganisme, garde vivante la nostalgie d'un passé glorieux.

L'apparition du Christianisme a mis le sujet encore davantage en relief. Le premier *kerygma* tourne autour du Royaume de Dieu et notamment autour de l'Eglise, qui n'est autre chose que la réalisation — toujours relative — du paradis sur cette terre. Prêchant le message du salut, le Christ promet ce royaume. Toutes les grâces promises en récompense aux Béatitudes, selon les synoptiques, concernent, sous des formes différentes, le Paradis; et c'est ce Paradis encore, que le Crucifié offre au larron pénitent le jour de la Crucifixion.

Ainsi, le nouveau baptisé, le participant au mystère eucharistique, bref quiconque vit la vie liturgique et participe aux dons de la grâce divine, jouit de nouveau de la béatitude paradisiaque qu'Adam et Eve avaient perdue.

Cette descente, ce retour du Paradis sur la scène spirituelle est traitée très souvent dans la littérature patristique et surtout abondamment dans les cantiques de l'hymnographie orthodoxe. Pour montrer jusqu'à quel point cette notion est enracinée dans la conscience et la théologie de l'Eglise, nous présenterons les plus caractéristiques d'entre eux en traduction. Ajoutons aussi que cette vérité domine tous les offices liturgiques orthodoxes qui ne manquent aucune occasion de l'exalter.

I. Au Paradis par le Baptême

Nous savons que le nouveau baptisé, devenant membre du Christ par son entrée dans le corps mystique, rentre en possession des biens célestes accordés jadis aux premiers habitants de l'Eden.

Voici un texte éloquent qui montre l'effet principal de la Résurrection du Christ :

«Comme vous êtes né
sans forcer le sein de la Vierge,
sans briser les scellés
vous êtes sorti du tombeau
et nous avez ouvert
les portes du Paradis
O Sauveur,
Victime vivante et non immolée,
qui dans votre divine liberté
vous êtes offert vous-même à votre Père,
en sortant du tombeau
vous avez ressuscité avec vous
tout le peuple issu d'Adam.»

(6^e ode, Canon Pâques)

Pour commencer, il faut approfondir le sens des prières baptismales. Le baptême constitue, en effet, notre rentrée dans l'Eglise-Paradis. Cette nouvelle communauté mystique répond à toutes les conditions du paradis perdu. Dans leur contexte, l'Incarnation, la Crucifixion, et surtout la Résurrection nous conduisent au Paradis céleste. A travers la liturgie et les sacrements se réalise le salut dans l'unique communauté ecclésiale qui prélude à la rencontre définitive entre Dieu et les hommes dans son royaume.

Le désir de Dieu à ramener le premier homme vers la béatitude perdue se rencontre de nombreuses fois dans les récits patristiques de sa chute. Le Créateur ne peut pas supporter la douleur de cet exil. Le plan divin avait prévu un remède pour sa restauration. De plus, cette conduite de Dieu à l'égard d'Adam est comparée à celle d'un père affectueux qui châtie son enfant, moins pour le punir que pour le corriger et pour préparer les biens de la nouvelle économie. La pensée patristique tourne autour du châtiment infligé par Dieu comme un instrument d'éducation et d'une méthode divine. Le thème est tellement commun que les commen-

taires patristiques réaffirment que rien n'est aussi efficace pour nous faire sentir le prix d'un avantage que la privation de ce bien.

Nous empruntons ici un passage éloquent de saint Chrysostome, extrait d'une catéchèse (voir Jean Chrysostome: Huit catéchèses baptismales dans les Editions du Cerf, 1957, pp. 136-137).

«Mais pour que tu connaisses et le piège du démon pervers et les sages dispositions prises par notre Maître, vois ce que le diable a voulu faire de l'homme par sa tromperie et quelle bienveillance au contraire lui a témoignée le Maître dans sa prévenance. Le démon pervers enviait à l'homme le séjour du paradis. Il lui fit espérer dans le futur un surcroît d'avantages et il le priva de ceux qu'il avait en mains. L'amenant à envier son égalité avec Dieu, il attira sur lui le châtement de la mort. Tels sont en effet ses appâts: non seulement il nous fait perdre les biens que nous tenons, mais il cherche encore à nous jeter dans un plus grand précipice. Au contraire, le Dieu de bonté, même en cette circonstance, n'a pas abandonné le genre humain. Pour montrer au diable combien ses entreprises étaient folles et à l'homme quelles attentions il garde pour lui, il lui accorda, par la mort, l'immortalité. Vois plutôt: l'autre a jeté l'homme hors du paradis; le Maître l'a introduit au ciel. Le profit est plus grand que le châtement.»

Par son baptême à Jordain nous sommes restaurés à l'ancienne beatitude, et ainsi nous jouissons avec Lui les dons du Saint-Esprit. La fête d'Epiphanie met en relief cet événement dans les hymns du jour:

«Dans les flots du Jordain
Il recrée Adam qui s'était laissé corrompre
et Il brise la tête des dragons qui s'y étaient
tapis, le Seigneur Roi des siècles,
car il s'est couvert de gloire.»

(Premier Ode des Matines; Epiphanie)

«Aujourd'hui les offenses des hommes sont
effacées dans les eaux du Jourdain.
Aujourd'hui le Paradis s'ouvre devant l'humanité
et le Soleil de justice brille sur nous.»

(Prière de Bénédiction des Eaux)

Rappelons-nous que l'initiation baptismale est une réminiscence de cet événement. Le néophyte rentre à nouveau dans la réalité du paradis ; ce n'est là ni hyperbole ni métaphore poétique mais l'expression de l'expérience mystique et empirique de la vie du baptisé. Par la renonciation à Satan et l'engagement solennel de marcher dans la voie de son nouveau Maître, le catéchumène acquiert son droit d'entrée au Paradis. C'est sur ce thème fondamental que Cyrille de Jérusalem développe ses exhortations aux néophytes.

«Quand donc vous renoncez à Satan, après avoir radicalement brisé toute alliance avec lui et dénoncé vos anciennes collusions avec l'enfer, alors vous voyez s'ouvrir la Paradis que Dieu planté à l'orient et d'où notre premier père fut chassé pour avoir violé l'ordre divin. Et c'est pour symboliser cette conversion que, montrant le dos au couchant, vous avez fait le geste de vous tourner vers l'orient, qui est le domaine de la lumière.»

(Catéchèses Mystagogiques I 9 ; PG 33, 1073)

Plus tard, les Père syriens insisteront encore davantage sur ce privilège des chrétiens. Ils s'efforceront de mettre en relief dans leurs plus beaux cantiques la rencontre entre le nouvel Adam et le nouveau Paradis. L'œuvre de la rédemption divine voulait que, racheté par le Christ, l'homme retrouve la gloire et l'incorruptibilité, caractéristiques propres de la vie paradisiaque. C'est l'argument principal de Jean Damascène qui a synthétisé toute la doctrine orthodoxe.

«Certes il fallait que les prémices de notre race eussent part au bien suprême, mais encore tout homme devait pouvoir naître d'une seconde naissance, se nourrir d'une nourriture nouvelle, adaptée à cette naissance, et parvenir ainsi à sa pleine mesure. Par sa naissance ou incarnation, par son baptême, sa passion, sa résurrection, le Christ a libéré la nature humaine du péché originel, de la mort et de la perdition ; il est devenu les prémices de la résurrection et s'est lui-même désigné comme la voie à suivre, le modèle, l'exemple, afin que nous aussi, mettant nos pas dans les siens, nous devenions par adoption ce que lui-même est par nature : enfants et donc héritiers de Dieu, et co-héritiers du Christ. Il nous a donc donné de naître une seconde fois, et de même qu'en naissant d'Adam nous avons pris la ressemblance de celui-ci, héritant la malédiction et la mort, en

naissant de lui nous héritons, avec sa ressemblance, l'immortalité, la bénédiction et la gloire.»

(Orthod. Fidei IV 13. PG 94, 1137).

2. L'Eglise et les biens perdus

Si le terme «Paradis» ne se lit que trois fois dans le Nouveau Testament, c'est qu'on voulait écarter son sens matériel (voir la conception perse du «jardin»). On identifia plutôt le Christ avec le paradis: c'est Lui le pleroma de la divinité et des biens: être avec Lui, vivre avec Lui signifie éprouver la joie la plus intense. Le caractère ineffable de cette joie oblige de la présenter sous un sens mystique.

Ainsi, le bois de la Croix exprime le source de la vie réelle, τὸ ξύλον τῆς ζωῆς, ou le royaume des cieux. Le Calvaire devient l'accès au Paradis, l'ascension à la gloire du Christ qui, par la rédemption, nous restitue l'ancienne jouissance et nous ramène aux riantes prairies et aux arbres plantés par le Créateur.

«C'est pour moi que l'on vous mit en croix:
vous vouliez épancher sur moi le pardon;
pour moi que fut déchiré votre flanc:
vous vouliez m'abreuver à la source de vie;
et les clous ont fixé votre corps à la croix
pour qu'en voyant l'humiliation de vos souffrances
j'aie foi en la majesté de votre puissance
et vous acclame ainsi:
Christ qui donnez la vie,
gloire à votre Croix
et gloire à votre Passion, ô Sauveur.»

(Beatitudes: Jeudi-saint; ton 4^e)

«Ceux que vous aviez tout d'abord chassés
du Paradis, Seigneur,
pour avoir mangé du fruit de l'arbre,
vous les y avez réintroduits
par votre croix et vos souffrances,
mon Sauveur et mon Dieu.
Ainsi donnez-nous la force
de parvenir saintement
au terme de ce jeûne

et d'adorer votre divine Résurrection,
Pâque salutaire,
par les prières de celle qui vous enfanta.»

(Exapostilarion: Dimanche Tyrrinis)

La plupart des Pères de l'Eglise appliquent à l'Eglise du Christ certaines prédictions restées non réalisées dans l'Ancienne Alliance: d'après eux, l'Eglise a été annoncée par les prophètes; l'ère messianique coïncide avec la naissance de Son Eglise, le jour de la Pentecôte. L'Eglise, de l'avis unanime des Pères, s'identifie avec le Paradis; elle lui est même supérieure, puisque ses biens deviennent incomparables. Le Christ est l'auteur de l'Eglise et notre accès au Paradis mystique; en d'autres termes, le Paradis est l'objet d'une interprétation typologique. C'est pourquoi plusieurs ouvrages patristiques ont comme thème principal le «Paradis», et il convient de faire une étude spéciale de cette paradisiologie.

L'ecclésiologie orthodoxe, parmi d'autres caractéristiques, présente celle de relier le fidèle à l'éternité. Avant toute chose, le membre de l'Eglise se trouve au sein du corps mystique, mais il jouit aussi des biens célestes de la vie paradisiaque: le Paradis d'Eden, ce paradis perdu, redevient, avec toutes ses bénédictions, accessible par la voie des sacrements qui sont à la disposition des fidèles.

3. Le Paradis retrouvé dans l'Eglise

L'œuvre salvatrice du Christ ne constituait pas seulement l'entrée dans un monde spirituel, mais aussi le retour à une réalité dont les siècles, avec une nostalgie pathétique, avaient fait l'objet de leurs prières. La nouvelle création restituée au fidèle tous les titres perdus par sa chute; bien plus, elle lui offre des privilèges supérieurs à ceux qu'Adam possédait jadis en faisant de lui une image divine, un autre «dieu». Aussi le moine et hymnographe Cosmas chante-t-il la triomphale entrée du chrétien dans les cieux par la fête de l'Epiphanie.

«Le Christ est baptisé. Il sort de l'eau et avec lui Il relève le monde; Il voit ouverts les cieux, qu'Adam avait fermés à lui-même et à ses descendants»

(Vigile; Stichira).

Notons ici que, malgré sa chute et la gravité des conséquences du péché, l'homme n'avait pas complètement perdu ses relations avec Dieu. Sevré de la divinité, il brûlait de rétablir ses relations

avec Dieu, afin de recouvrer les bénédictions de la filiation: il a, au fond, conservé le sceau divin. Le grand mystique Grégoire Palamas envisage l'homme comme gardant encore dans son âme le cachet de noblesse que le Créateur y avait posé: «Nous avons perdu la ressemblance divine, mais non pas l'image divine» (Prosopopoïa, PG 150, 1148). D'ailleurs cette image divine suffisait à l'homme pour qu'il pût s'élever et recouvrer l'état paradisiaque. L'Annonciation de la Sainte Vierge fournit à Théophane, l'hymnographe, l'occasion d'exalter cette restitution: . . .

«Le mystère éternel est révélé aujourd'hui; le Fils de Dieu devient Fils de l'homme pour que, ayant pris à ce qu'il y a de moins bon, Il me donne ce qu'il y a de meilleur. Jadis, Adam fut trompé; voulant devenir Dieu, il ne le devint pas; mais Dieu devient homme pour rendre Adam Dieu. Que la creature se rejouisse, que la nature tressaille para que l'archange se présente et s'incline devant la Vierge avec son 'rejoissez vous', salut opposé à la peine».

(Stichira; Matines)

L'exilé ne peut mettre un terme à son admiration, car c'est par la grâce qu'il a obtenu la liberté et qu'il s'est affranchi de l'esclavage. Plusieurs cantiques nous enseignent que la libération est le centre de notre rédemption et que, si notre conduite n'est pas celle d'hommes libres, nous ne sommes pas réellement des habitants du monde libre, mais que nous demeurons encore sous le joug de la malédiction. Logiquement cet état de choses dépasse la matière: le premier péché ayant été accompli spirituellement dans l'invisible, il est normal que Dieu descende parmi nous par la voie mystique et sacramentelle. Le péché représente l'extériorisation du monde. Après la chute, nous fûmes soumis aux éléments cosmiques de la nature, à la force diabolique, aux puissances inférieures; nous sommes devenus victimes de notre corps, bien que dans notre salut l'extérieur soit soumis à l'intérieur. Déifié, l'homme ne cherche plus la béatitude dans le monde matériel; il ne réclame non plus un Dieu visiblement présent, car ce Dieu est présent dans nos cœurs. Les beautés et les bénédictions sont donc toutes spirituelles, et c'est d'ailleurs ainsi que le chrétien les conçoit. Voici quelques textes qui montrent la nature du nouveau paradis et ses fruits abondants: . . .

«A cause du bois
Adam fut exilé du Paradis;
grâce au bois—celui de la Croix—

le Larron habita le Paradis.
 L'un goûtant de son fruit,
 meprisa l'ordre du Créateur;
 l'autre, crucifié avec lui,
 reconnut le Dieu caché.
 En votre Royaume, ô Sauveur,
 veuillez aussi vous souvenir de nous.»

(Beatitudes: ton 4°)

Ainsi aux vêpres du Samedi saint l'hymnographe présente le diable lui-même décrivant sa défaite:

«En ce jour, l'enfer se lamente et s'écrie:
 Il eut mieux valu pour moi n'avoir pas accueilli
 Celui qui est né de Marie,
 car en pénétrant dans son domaine
 Il a mis fin à mon pouvoir,
 il a brisé mes portes d'airain, et,
 ceux que je détenais depuis si longtemps,
 Il les a, étant Dieu, ressuscités.»

«En ce jour, l'Enfer se lamente et s'écrie:
 'Mon pouvoir est englouti, le Pasteur a été mis en croix
 et Adam s'est relevé;
 je suis dépouillé de ceux sur qui je régnais et,
 tous ceux que j'ai dévorés dans ma puissance,
 je les renvoie tous;
 Le Crucifié a vidé tous les tombeaux;
 la puissance de la mort n'a plus de force'.
 Gloire, Seigneur, à votre croix et à votre Résurrection.»

(Idiomèles du jour, 4° ton plag.)

4. Le Paradis: la vie en union avec le Christ

Un autre aspect de cette conception paradisiaque, c'est que le Christ, le donateur, est parmi nous, comme Il était le Créateur du premier paradis. Introduits dans son royaume, nous sentons que c'est Lui qui nous parle et qui nous fait éprouver les beautés de la nouvelle expérience; Il nous nourrit d'une nourriture paradisiaque, les sacrements. C'est surtout dans l'Eucharistie que nous trouvons la plénitude de la vie du Saint Esprit.

Au Paradis et cependant corporels! Il faut comprendre cette cohabitation sous le jour de notre dualité. Tout en restant cor-

ruptibles, nous goûtons néanmoins les beautés de l'éternité. Ainsi notre séjour au Paradis commence dès que nous sommes unis au Christ, mais il ne trouvera sa plénitude que lorsque nous aurons dépouillé notre corps.

Il faut expliquer la raison pour laquelle le Seigneur voulait son Eglise comme un nouveau Paradis: c'est un élément important pour illustrer non pas seulement le visage des fidèles mais aussi la physionomie générale de la spiritualité chrétienne. Si pour le monde antique le Paradis perdu était l'idéal suprême de leurs aspirations et de leurs espoirs, pour la nouvelle économie il manifeste dans la vie actuelle le caractère de ce royaume: joie, lumière, sainteté.

L'Eglise, c'est cette société triste et douloureuse que le Christ entraîne vers le bonheur. Bon nombre ne se rendent pas compte qu'en s'engageant à Le suivre, ils sont entrés dans la voie du bonheur et de la paix. Le pénible est vertu, le séduisant est péché. L'Evangile ainsi que la discipline ecclésiastique et la liturgie ne visent pas l'au-delà et ne possèdent pas de rapport eschatologique. Bien au contraire, ils contiennent déjà un avant-goût de la béatitude céleste sur cette terre pleine de larmes. Selon l'optique orthodoxe, les commandements évangéliques n'ont pas été donnés dans un but didactique et moralisant, mais pour qu'ils se transmutent en actes de la vie spirituelle.

Ainsi la fête d'Ascension donne des réflexions pieuses à l'hymnographie, pour exposer des leçons, que cette fête fait aussi elever le fidèle aux horizons celestes:

«Etant descendu du haut des cieux sur terre, ayant, comme Dieu, relevé la race d'Adam qui gisait humilié dans la prison de l'Enfer, et par votre Ascension, ô Christ, l'ayant fait remonter au ciel, Vous l'avez fait siéger avec Vous sur le trône de votre Père, car Vous êtes pitoyable et ami des hommes.»

(petite Collecte, Cathisme I ton plag.)

«J'ai ouï, Seigneur, la renommée de la puissance de votre croix, et que le Paradis a été ouvert par elle, et je me suis écrié: Gloire à votre puissance, Seigneur.» (4^e Ode, Hirmos)

«Dieu est monté au milieu de la jubilation, et le Seigneur au son de la trompette, pour relever d'Adam l'image tombée et nous envoyer l'Esprit Paraclet afin qu'Il sanctifie nos âmes.»

(Vêpres, apostiches, 2^e ton plag)

L'esprit n'est pas seul à participer à cette joie; la culture corporelle, elle aussi, y prend part. Entre le ciel et la terre est engagé un dialogue continu; tandis que nous sommes terrestres, les anges sont invisiblement présents ici: «anges terrestres et hommes célestes» chante l'Eglise quand elle célèbre les Saints.

Cette interpénétration du spirituel et du matériel, du divin et du créé, cette marche simultanée montante et descendante, prouvent que les séparations et les luttes entre l'esprit et la chair sont dues à notre état d'imperfection. Les joies spirituelles dont le corps même ressent les répercussions témoignent que la matière devient alors les prémices du monde nouveau où notre corps sera spiritualisé.

Le sacrement par excellence qui nous conduit au Paradis est l'Eucharistie; ici nous avons un acte de compénétration à la suprême béatitude.

En offrant l'Eucharistie, nous nous rendons compte notamment de la réalisation de la promesse du Christ. Le larron sur la croix est entré au Paradis avec le crucifié le même jour. Pardonnés et rachetés, nous aussi nous entrons dans la demeure de nos ancêtres innocents: la distance qui nous séparait de Dieu est supprimée. Le Paradis, dans la liturgie, n'occupe pas seulement une place cosmologique, mais encore existentielle; déjà nous vivons au Paradis, nous le sentons: notre tâche ultérieure est alors de promouvoir la marche en avant en vue de l'épanouissement d'un tel avènement.

Les heures canoniques suivant la succession du jour et de la nuit symbolisent la transposition de notre substance dans le monde surnaturel où il n'y a ni ténèbres, ni sommeil, ni souffrance.

«Vous qui le sixième jour et à la sixième heure
avez cloué à la croix
le péché commis par Adam au Paradis terrestre,
déchirez aussi la cédule de nos fautes,
Christ Dieu,
et sauvez-nous.»

(Tropaire du Sexte, 2^e ton)

«Vous êtes toute glorieuse, Mère de Dieu et Vierge,
nous vous chantons,
car par la Croix de Votre Fils,
l'Enfer a été jeté à terre,
et la mort mise à mort;

morts, nous sommes ressuscités
et nous avons été promus à la vie;
nous avons reçu le Paradis,
notre ancienne jouissance;
C'est pourquoi,
dans notre reconnaissance,
nous glorifions le Christ notre Dieu,
comme étant puissant et seul très pitoyable.»

(Tropare Stavrotheotokion)

Le porteur du Paradis est parfois identifié avec le don de lui-même. Le Christ est la source et en Lui nous sommes au Paradis : la croix a donné naissance à cet état de choses.

Personne n'a eu la présomption de définir la nature du Paradis, car il dépasse nos facultés ; il suffira de rappeler ici saint Paul qui fut ravi au Paradis et y entendit . . . Ailleurs certains cantiques soulignent la participation miraculeuse du corps et des sens aux jouissances paradisiaques. Nous disons miraculeuse, car l'être humain a besoin d'être soutenu par des miracles. Mais notre contact avec le Paradis se réalise surtout dans le miracle des miracles : l'Eucharistie, car sous le symbole des deux espèces elle cache pudiquement le Christ lui-même qui est le Paradis. A chaque liturgie se renouvelle notre entrée dans la vie paradisiaque et son expérience.

5. La fête du Paradis

Le fardeau charnel est lourd et obnubile la vision de la divinité. Nous avons besoin d'une purification, d'une transformation profonde. Ainsi nous rentrons dans l'état adamique lorsqu'Adam conversait en tête-à-tête avec son Créateur et qu'il bénéficiait de la radiation de la divinité. Notre être pécheur peut se rétablir dans son état primitif par le jeûne. La vie liturgique tend d'ailleurs précisément à nous faire participer au sens de la vie véritable. Purifié et sanctifié, le fidèle se refait un nouvel Adam demeurant dans un nouveau Paradis mystique. Ainsi les moyens de la sanctification constituent la source de tout bien et nous aident à arriver à la hauteur du Paradis. Dans cette atmosphère le fidèle régénéré trouvera la vraie gnosis, la science parfaite pour comprendre la sagesse et la vérité divine.

Nous en transcrivons ici quelques-uns, pour montrer combien la mortification dépassait les limites d'une discipline ordinaire en préparant l'âme participer aux biens célestes :

«Adam fut chassé du Paradis pour avoir pris une nourriture défendue; et Moïse mérita de voir Dieu lorsqu'il se fut purifié les yeux de l'âme par le jeûne. Aussi nous qui désirons habiter un jour le Paradis, abstenons-nous de la nourriture de perdition, et si nous voulons voir Dieu, jeûnons comme Moïse pendant quarante jours; persévérons assidûment dans la prière et l'oraison, calmons les passions de notre âme, maîtrisons les mouvements de la chair. Marchons d'un pas léger sur la voie qui mène au ciel, là où les chœurs des Anges de leurs voix infatigables chantent l'indivise Trinité, afin de contempler l'extraordinaire beauté du Seigneur. En vous nous avons mis notre confiance, Fils de Dieu, Source de Vie . . . »

(Doxastique Enon)

Pour cette raison la commémoration de la fête du Paradis perdu se célèbre dans le cercle liturgique en pleine carême. Afin de nous introduire dans le drame de nos ancêtres expulsés et de stimuler d'autre part notre zèle pour hériter le Paradis, l'Eglise présente l'ascèse et la mortification comme conditions essentielles.

Surtout le dimanche de *Tyrinis*, l'Eglise orthodoxe rappelle l'expulsion de l'homme du Paradis et sa rentrée par le Christ. Le Carême, en général, par la mortification, nous autorise à y entrer. Toute l'hymnographie de ce jour reconstitue fidèlement en trois scènes le déroulement du drame de nos premiers parents: état d'innocence au Paradis; expulsion par les anges; prière de réadmission devant le Paradis. L'histoire est tragique. Poètes et artistes profanes se sont efforcés d'évoquer les conséquences désastreuses de la première chute. L'hymnographe ne peut trouver des mots suffisamment expressifs pour relater l'événement tragique: les larmes coulent au souvenir de l'irréparable.

Nous citons ci-dessous un exemple de la riche hymnographie du jour, afin de mieux faire saisir la distance qui sépare les deux vies du chrétien :

«Adam fut chassé du Paradis
pour avoir mangé de fruit défendu.

Demeurant devant la porte
il se plaignait à grands cris
d'une voix lamentable:
'Hélas, que m'est-il arrivé, malheureux que je suis.
J'ai transgressé un seul des commandements du Seigneur,
et me voilà privé de tous les biens imaginables.
Paradis si délectable qui pour moi fus planté
et qu'Eve fit fermer, supplie ton créateur,
qui est aussi le mien, de me combler de tes fleurs'.
Et le Sauveur lui répondit:
'Je ne veux pas détruire la chair que j'ai façonnée;
Je veux qu'elle soit sauvée et aille à la
connaissance de la vérité
car je ne rejette pas celui qui vient à moi'.»

(Dimanche doxastique du lychnikon ton 2 plag)

6. Devant la mort

Aux funérailles nous retrouvons la même notion. L'office funèbre confronte fréquemment notre état actuel avec celui d'avant notre exil. La décomposition par la mort et le spectacle macabre du défunt inspirent à l'hymnographie des réflexions aussi édifiantes qu'éloquentes. Pourquoi mourir? Pourquoi cette dégradation de l'homme enfermé dans un cercueil et devenu la proie des vers? Telles sont les pensées du poète par rapport au passé glorieux et à l'avenir au Paradis.

Le poète arrive à l'apogée de son inspiration quand il pèse les pertes subies par suite d'un acte de rébellion et la richesse des trésors résultée de notre attachement au Christ.

La place du chrétien au Paradis préoccupe grandement l'office funèbre: de la vie terrestre, d'un corps incorruptible, il s'envole vers l'incorruptibilité éternelle.

«Le chœur des saints a trouvé la source de vie
et la porte du paradis;
puissé-je en trouver,
quant à moi, le chemin par la pénitence;
je suis la brebis perdue,
rappelez-moi, Sauveur, et sauvez-moi.»

«Je suis l'image de votre gloire inexprimable,
même si je porte les stigmates de mes péchés;

ayez compassion de votre créature, ô Maître, purifiez-la par votre miséricorde, et accordez-moi la patrie désirée, en me refaisant citoyen du Paradis.»

«Vous qui jadis m'avez fait de rien et m'avez honoré de votre divine image, Vous qui, à cause de la transgression de votre commandement m'avez fait retourner à la terre dont je fus tiré, ramenez-moi à votre ressemblance, et faites-moi retrouver mon ancienne beauté.»

«Donnez le repos, ô Dieu, à vos serviteurs et placez-les dans le paradis, où les chœurs des saints, Seigneur, et les justes brillent comme des astres; à vos serviteurs qui se sont endormis, donnez le repos en leur pardonnant leurs péchés.»

Le poète constate, aux funérailles, la déchéance humaine. Ce corps créé pour être éternel et pour dominer toute la création, comment peut-il se déformer, se décomposer, se muer en cendre et en fumée? Il ne peut retenir ni son étonnement ni sa tristesse.

«Comment sommes-nous devenus précaires à ce point?
Ne portions-nous pas l'impérissable image de Dieu
qui d'un souffle
nous a donné une âme immortelle,
la mêlant à la glaise, comme il est écrit?
Comment avons-nous eu
l'étonnante hardiesse
de transgresser les ordres de Dieu?
Comment avons-nous préféré
à la nourriture de Vie
l'amertume du fruit
qui nous valut la mort?
Comment nous sommes-nous laissé tromper,
comment avons-nous suivi
un aussi lamentable conseil?
Mais le reste de vie divine qui est en nous
vous crie:
Celui que vous avez rappelé, Seigneur,
en vos demeures faites-le reposer.»

(Stichère idiomèle pour l'enterrement des prêtres.)

A 10th–11th Century Noyon Sacramentary

D. H. TURNER, London

The name of Eligius is not least amongst those of the saints of France and in the recent edition of the Antiphonary of Mont-Renaud a connection has been proposed between this MS and the monastery which the Saint founded and where he was buried, outside the walls of Noyon¹. The Sacramentary, Phillipps MS 3340, now on deposit at the British Museum, has also good claims to be attributed to the same centre and, so far as I know, has not previously been brought to the notice of liturgists. Before its acquisition by Sir Thomas Phillipps it belonged to the Rev. Henry Drury, a master at Harrow School, who had purchased it apparently at the sale in 1819 of part of the library at White Knights, near Reading, of George Spencer, 5th Duke of Marlborough². As was his custom, Drury has made a note on the upper right-hand corner of a fly-leaf, and this reads: *Missale Eccl[esiae] Noviomensis*. The localisation is borne out by the presence of the names of Medard and Eligius in the Communicantes, where they follow two other additional names not uncommon in French Sacramentaries, those of Hilary and Martin. The closing petition of the Paschal Prophecy is for *nos tui ministros altaris, omnemque beati eligii confessoris tui clerum cum populo presenti*, and although there are no proper masses provided for Medard and Eligius, a benediction for use on the former's festival appears after the Octave of Pentecost and for the latter's on Dec. 1st³. The Votive

¹ Paléographie Musicale XVI (1955), 44.

² R. H. Evans' sale catalogues: 23 June 1819, lot 2973 and 7 March 1827, lot 3056; Catalogus Librorum Manuscriptorum in Bibliotheca D. Thomae Phillipps, Bart., Middle Hill 1837.

³ The benediction for Medard (p. 206) is: *Deus fundator fidei*, which is given for St. Hilary in the Sacramentary of Gellone (P. de Puniet, *Le Sacramentaire de Gellone*, *Ephemerides Liturgicae* 51, 1937, 48) and for Eligius (p. 273): *Deus qui beatissimum eligium presulem tuum tanta familiaritate*, as for St. Martin in Gellone (op. cit., 50).

Masses include one *in ecclesia cuiuslibet martyris vel confessoris* which names Eligius as *qui in presenti requiescit ecclesia*, and on p. 8 is added a formula of excommunication containing the phrase *ego humilis noviomensis ecclesie pastor cum grege nobis commisso*.

The shape of the book, now bound in red velvet, suggests its binding may once have been ivory diptychs. The original MS¹ is written in an archaizing hand of probably the 10th to 11th century, with headings and initials in red capitals. There is some clubbing of the tops of vertical main strokes and the bow of *g* is rounded and nearly always closed. Two ornamental initials occur, in outline only and in the style of the so-called Franco-Saxon school (a *V* at the beginning of the Preface and a *TE* at the beginning of the Canon). The Preface to the Canon and the Exultet are noted in diastematic neumes and some inflexions elsewhere are marked. The neumes belong to the school of Metz and may be compared with those in the 11th cent. Gradual associated with Noyon, Egerton MS 857 in the British Museum. The melody of the Preface is rather florid, whilst the opening melody of the Exultet is mainly syllabic, similar to what Dom Benoît-Castelli has called the "primitive" French melody of this chant².

The only local feasts in the MS are the *Depositio sci. Vedasti* on Feb. 6 and Sts. Germanus, Remigius and Vedast on Oct. 1. Amongst the Sacramentaries and Missals catalogued by Canon Leroquais the former feast is only found in two earlier than our MS, namely the 10th century Sacramentary of Ratoldus of Corbie (Paris, Bibl. Nat. lat. 12052)³ and a two-volume Sacramentary of the 9th century, now at Cambrai (MSS 162, 163)⁴. The original text of "Ratoldus" does not seem, as has been suggested, to be from St. Vaast, Arras⁵, and its Sanctoral is more developed than

¹ The MS measures $15\frac{1}{4} \times 6\frac{1}{8}$ ins. and numbers 203 vellum folios with 3 paper ones added at the front and two at the back. It is paginated, the first page of the text being numbered 7. There are 28 lines of text to a page, enclosed within double column-lines.

² G. Benoît-Castelli, *Le Præconium paschale*, *Ephemerides Liturgicæ* 67, 1953, 329–331.

³ V. Leroquais, *Les Sacramentaires et les Missels Manuscrits*, I, Paris 1924, 79.

⁴ *Ibid.* 36.

⁵ The Mass for Feb. 6 in Phillipps 3340 is (p. 69): *Deus qui nos devota beati Vedasti confessoris tui atque pontificis instantia. ad agnitionem tui sancti nominis vocare dignatus es. concede propitius. ut cuius sollempnia colimus. etiam patrocinia sentiamus. per.*

Phillipps 3340, to which the Cambrai book is closer. It may be worth recalling that Transmarus who became Bishop of Noyon in 937 had been Prior of St. Vaast¹.

The nucleus of the Phillipps MS is a Gregorian Sacramentary combined with a Benedictional, possibly of Noyon origin immediately. The Sacramentary rejects 34 of the prayers of the *Hadrianum* in favour of others², a feature shared to a greater or

Super oblata. Hostias domine laudis tuis altaribus adhibemus. quas eius tibi patrocinio credimus commendandas. cuius nos voluisti votis ad tuae pietatis pervenire notitiam. per.

Praefatio. VD. aeternae deus. Cuius munere beatus Vedastus confessor pariter et sacerdos. et bonorum operum incrementis excrevit. et variis virtutum donis exuberavit. et miraculis coruscavit. Qui quod verbis edocuit. operum exhibitione complevit. Et documento simul et exemplo. subditis ad celestia regna pergendi ducatum prebuit. Unde tuam clementiam petimus. ut eius qui tibi placuit exemplis ad bene agendum informemur. meritis muniamur. intercessionibus adiuvemur. qualiter ad celeste regnum illo interveniente. te optulante pervenire mereamur. per Christum.

Ad complendum. Beati Vedasti confessoris tui atque pontificis domine precibus confidentes. quesumus clementiam tuam. ut per ea quae sumpsimus aeterna remedia capiamus. per.

The Mass in Cambrai MS 162 (f. 124) has the same prayers as above with the addition of a *super populum* Deus qui nos sanctorum tuorum temporalis, which is a survival from the Missale Gothicum and was used at Durham as a Postcommunion for St. Cuthbert (C. Hohler, *The Durham Services in Honour of St. Cuthbert, The Relics of St. Cuthbert*, 1956, 164, 194). The Preface *V. D. Cuius munere* is in Rouen MS Y. 6 (edited as the Missal of Robert of Jumièges by H. A. Wilson, *Henry Bradshaw Society*, vol. XL, p. 161) and Le Havre MS 330, a late 11th cent. Missal of the New Minster, Winchester, ff. 11, 11^b. It occurs as a Preface for St. Martin in Rome, Ottobon. 313 (H. A. Wilson, *The Gregorian Sacramentary*, *Henry Bradshaw Society*, vol. XLIX, p. 290). Cambrai MS 162 has *VD. Diemque natalicium* as its Preface for Vedast. "Ratoldus" goes against the tradition of the prayers at Vedast's Mass, and has *Deus qui nos devota*, etc. on Oct. 1 instead of Feb. 6. I am indebted to Christopher Hohler for the following suggested itinerary for the text of "Ratoldus": Paris—St. Symphorian, Orléans—Arras—Corbie, with a possible English stage as well.

¹ Gallia Christiana, IX, 1751, col. 991.

² Phillipps 3340 has replacements for the following prayers in the Masses of the Hadrianum (1 = Collect, 3 = *super oblata*, 5 = *ad complendum*, 6 = *super populum*): Silvester: 5; Octave of Christmas: 1, 3, 5; Annunciation: 3, 5; Septuagesima: 3, 5; Sexagesima: 3, 5; Quinquagesima: 5; Monday in II week of Lent: 6; Tuesday in II week of Lent: 6; Thursday in II week of Lent: 1, 3, 5, 6; Wednesday in V week of Lent: 6; Thursday in V week of Lent: 1, 3, 5, 6; Friday in V week of Lent: 6; Palm Sunday: 5; Monday in Easter Week: 3, 5; Octave of Pentecost: 1, 3, 5; Sixtus P. M.: 3; Exaltation of the Cross: 3; Cornelius and Cyprian: 3; Ember Wednesday in Sept.: 3; Mark

lesser degree by several Sacramentaries and Missals, one of the most well known of which is the 9th century Paris, Bibl. Nat. 12051, edited by Menard as the Gregorian Sacramentary, and which is possibly from Soissons¹. Recently Klaus Gamber has suggested that this and a number of other books, including the 10th century Sacramentary of Fulda, derive from a Roman *Sacramentarium mixtum* of the 7th to 8th centuries based on, but with additions to, and differences from the Stational Sacramentary of Gregory the Great². Lat. 12051 has replacements for as many as 124 of the prayers of the *Hadrianum* and in the case of 28 of its own replacements Phillipps 3340 agrees with lat. 12051³. A conscientious desire to avoid all doublets in the prayers

P. M.: 3. There is only one *alia* at Christmas, p. 39, Omps. sempiternae ds. qui hunc diem (no. 5 of the *aliae orationes de natale domini* of the Hadrianum) and none at Epiphany. There are four *aliae orationes* after Low Sunday, pp. 181, 182, Praesta nobis omps. et misericors ds. ut in resurrectione, Gaudeat domine, Ds. qui nos fecisti and Familiam tuam (nos. 9, 14, 17 and 18 of the *orationes paschales* of the Hadrianum) and four *orationes de adventu domini*, p. 337, Concede. qs. omps. ds. ut magne (no. 4 of the Hadrianum's *aliae orationes de adventu*), Conscientias nostras (no. 2 *ibid.*), Qs. omps. ds. praeces nostras respice and Excita dne. potentiam . . . ut tua propitiatione salvemur. The collects at the Vigil on Ember Saturday in Lent are: Populum tuum, Ds. qui nos in tantis, Protector noster aspice, Adesto dne. supplicationibus, Actiones nostras; on Ember Saturday in the Octave of Pentecost: Mentibus nostris, Illo nos igne, Ds. qui ad animarum, Pr. qs. omps. ds. ut salutaribus, Pr. qs. omps. ds. sic nos and on the other two Ember Saturdays as in the Hadrianum. The Hadrianum's Sundays before and after the September Embertide are absent.

¹ H. Menard's edition (Divi Gregorii Papae I liber sacramentorum, Paris 1642) is reprinted in Migne, PL 78, 25–264.

² K. Gamber, Sakramentartypen, Texte und Arbeiten, Heft 49/50, Beuron 1958, 145–155. Gamber's suggestions can be linked with what A. Chavasse has said about the Gregorian Sacramentary in Le Sacramentaire Gélasien, Paris 1958 (v. especially pp. 683–692).

³ The occasions on which Phillipps 3340 differs from both the Hadrianum and lat. 12051 are: Thursday in II week of Lent: 1, Da qs. dne. rex eterne cunctorum (the first collect for this day in the Sacramentaries of Gellone and Angoulême, St. Gall 348, Phillipps 1667 and the Triplex, v. de Puniet, op. cit., Ephem. Liturg. 48, 1934, 172, and also the collect for the day in the Sacramentary of Fulda edited by G. Richter and A. Schönfelder, Fulda 1912, p. 61), 6, Defende dne. populum tuum (the *super populum* for the previous day in the Gelasian); Octave of Pentecost: 1, Omps. semp. ds. ad cuius beatitudinem, 3, Remotis obumbrationibus, 5, Laetificet nos (the prayers are from the Gelasian Mass for this day and the Mass as in Phillipps 3340 occurs also in the Missal of Robert of Jumièges, op. cit., pp. 121, 122; the Sacramentary of Vich, edited by A. Olivar, Monumenta Hispaniae Sacra, Series liturgica, vol. IV

in his book is not what has guided the reviser of the Gregorian behind the Phillipps MS and it is far from clear why just the replacements that have been, should have been made in the text of a *Hadrianum*. However, it may be noted that the main replacements are of the Masses of the Octaves of Christmas and Pentecost and the Thursdays of the III and V weeks of Lent, whilst other Masses, not of the oldest strata, such as those of the Sundays before Lent and the feast of the Annunciation are affected. It seems not impossible that Phillipps 3340 depends on a Gregorian Sacramentary of perhaps the earlier 8th century, a book not too dissimilar from the *Hadrianum* but possibly in use in the church of a Roman title. To this last hypothesis the fact that the Gregorian version of the Vigils of Easter and Pentecost is preceded in our MS by an opening collect as in the Gelasian might lend credence¹. If, then, the completion of the number of the feasts of the Apostles, with Matthias last, out of place and without a date, is the main addition in France to the text of Phillipps 3340, the majority of the remaining non-Hadrianic saints in it, who are, nevertheless, of the Roman tradition, need not necessarily have been re-introduced from a "Gelasian of the VIII century"².

Madrid-Barcelona 1953, XXXV, nos. 206–209; in the 11th cent. English Sacramentary at the British Museum, Cotton MS Vitellius A. XVIII, f. 60 and Oxford MS Bodley 579, edited as *The Leofric Missal* by F. E. Warren, Oxford 1883; Ember Wednesday in Sept.: 3, Ds. qui de his terrae (as in the Gelasian).

¹ Cf. Chavasse, op. cit., p. 106. True to the *Hadrianum* Phillipps 3340 has no prayers before the *Orationes Sollemnes* on Good Friday and the former have been added on an inserted folio. The Ritual of Baptism is combined with the Blessing of the Font on Holy Saturday and includes the mention of a *pontifex*.

² The additions to the Temporale of the *Hadrianum* in Phillipps 3340 are: In vigilia theophaniae, Octave theophaniae, Sabbato intra quinquagesimam, In pascha annotina, In vigilia ascensionis domini; and to the Sanctoral: VIII K. Fbr. Conversio Pauli; eodem die sci. Proiecti; VIII id. Fbr. Depositio sci. Vedasti; VIII kl. Marc. Cathedra sci. Petri apli.; Non. Mar. Perpetue. Felicitatis; In natl. sci. Matthiae; VII k. Mai. Marci evgl.; VI id. Iu. scorum. Primi. Feliciani; II id. Iun. Basilidis. Cyrini. (Naboris. Nazarii); V id. Iul. sci. Benedicti; VIII k. Aug. sci. Iacobi apli.; eodem die [sc. 1 Aug.] scorum. Machabeorum; XVI k. Sept. Octav. s. Laurentii; VIII k. Sept. s. Bartholomei; V k. Sept. sci. Augustini; III k. Sept. Decollatio s. Iohannis; ipso die [sc. 8 Sept.] sci. Adriani; XII k. Oct. Vigl. sci. Matthei apli.; XI k. (Oct.) s. Mathei; kl. Octob. s. Germani. Remigii. Vedasti; XV k. Novb. s. Lucae evgl.; VI k. Nov. Vigilia Apostolorum; V k. Nov. s. Symonis. Iude; II k. Nov. Vigl. Omnium Sanctorum; kl. Novb. Omnium Sanctorum; XII k. Ianr. sci. Thomae. The Vigil of the Epiphany is in the Gelasian Sacramentary (Chavasse, op. cit., 208) as are the Saturday after Quinquagesima (ibid. 226) and the *pascha annotina*

The Sundays after Epiphany in our MS have been worked into the Sanctoral of the season but those after Easter, Ascension and Pentecost are together after the Common of Saints, a similar grouping as occurs in lat. 12051. Gamber has suggested that these latter Sundays go back to Gregory the Great but not those after Christmas and Epiphany¹. There are XXIV Sundays after Pentecost, the Mass for the I being that of the Trinity and the remainder the I–XXI and XXIII and XXIV Sundays of Alcuin's numeration. A doublet is thus created as the Octave of Pentecost already has a formular earlier in the book. In its choice of prayers for the Green Sundays Phillipps 3340 diverges only once from Alcuin's selection². It does not have the two prayers most characteristic of the Sunday Masses in those books in what Christopher Hohler has called the St. Amand group and of which lat. 12051 and the Sacramentary of Fulda are again members³.

(ibid. 171). The feasts of Perpetua and Felicity, Cyrinus, Nabor and Nazarius, the Maccabees, and the Octave of Lawrence are all in the Gelasian. On the history of the feast of the Decollation of John the Baptist v. Chavasse, 369–374. Primus and Felician are Roman saints whose relics were translated to S. Stefano Rotondo in 648 (*Liber Pontificalis* I 332). They appear in the versions A, Z and Δ of the Roman *Capitulare Evangeliorum* (Th. Klauser, *Das Römische Capitulare Evangeliorum, Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, Münster 1935) and all the earliest Antiphonaries of the Mass, except that of Monza (R.-J. Hesbert, *Antiphonarium Missarum Sextuplex*, Brussels 1935). Basilides has a title only in version A of the Cap. Evv. and pericopes in Z and Δ, he is mentioned alone in the Antiphonary of Mont Blandin and with Cyrinus, Nabor and Nazarius in those of Compiègne, Corbie and Senlis (Hesbert, *op. cit.*), and the "Gelasian Sacramentaries of the VIII century". The feast of Adrian which was instituted during the reign of Honorius (625–638) gave way before the rising importance of the feast of the Nativity of the B. V. Mary and is only mentioned by title on Sept. 8 in the Paduense and not at all in the Hadrianum. Simplicius, Faustinus and Beatrice, only mentioned in the title of July 29 in the Hadrianum, have a Mass in Phillipps 3340, but not in lat. 12051. If there be any truth in the suggestion about the Gregorian behind Phillipps 3340, the former probably dates from after the institution of the feast of St. Urban under Gregory III (731–741), which is sufficiently near the introduction of the Thursday Masses in Lent by Gregory II for traditions of them somewhat divergent from that of the Hadrianum to be found. Besides feasts of the Apostles, Augustine and Benedict were presumably introduced into the text of Phillipps 3340 in France, as well as the observance of All Saints.

¹ *Op. cit.*, 93. ² XVII Sunday: 3, *Pro nostrae* (as in lat. 12051).

³ C. Hohler, *The Type of Sacramentary used by St. Boniface*, Sankt Bonifatius, Fulda 1954, 90–93. The prayers referred to are: II Sunday after Epiphany: 3, *Ut tibi grata*; and III Sunday after Pentecost: 5, *Sacris muneri*.

Phillipps 3340 does not betray any particularly monastic features. The Mass for Benedict on July 11 has no proper Preface and for most of the 10th century St. Eligius, Noyon, was a community of Canons, but in about 986 monastic observance was established there by Bishop Liudulfus¹. It is interesting that amongst the additions to our MS are two prayers for blessing an Abbot, prayers which are not amongst the ones more usual to this rite but have definite reference to the Patriarch of monks and his Rule². Palaeographically these formulae of Abbatial Blessing need not be too far removed in time from the reformation of the house where they were to be used and may even perhaps be connected with this event³.

bus. Both lat. 12051 and the Sacramentary of Fulda have these prayers as has the 9th cent. Sacramentary from St. Amand, Paris Bibl. Nat. lat. 2291, after which the group is named.

¹ Paléographie Musicale XVI, 42–44.

² Martène (De Antiquis Ecclesiae Ritibus, tom. II, 438, 439) found the prayers in a 13th cent. Rheims Pontifical, Rheims MS 343 (v. Leroquais, Les Pontificaux MSS, II, 283). They are (with differences from Martène): *Ad Abbatem Faciendum*. Omnipotens. piissime et misericordissime domine deus noster. maiestatem tuam . . . ex providentia tuę dispositionis . . . dilecti tui Benedicti . . . subsequatur; ut quem . . . subiectis in operibus suis . . . animabus ad vitam prodesset . . . ut te timeat. te diligat. secundum te sapiat . . . officii sibi iniuncti torpore et negligentia . . . per dominum.

Alia Oratio. Exaudi domine preces nostras. quas in conspectu . . . ad gubernationem . . . respicere. et interveniente . . . deprecamur ut huic servo tuo. quem pastoralitatis culmen subire voluisti . . . fortitudinem. prudentiam . . . pacem concordiam . . . superbiam. iactantiam . . . tribue ei thesauros sapientię . . . quos tibi representabit . . . Qui cum deo patre. This second prayer is found also in another 13th cent. Rheims Pontifical, Rouen MS A. 34, Leroquais, op. cit., II, 307.

³ The main additions to Phillipps 3340 are: (a) prayers for conferring the tonsure, etc., p. 7, (b) the form of excommunication mentioned above, p. 8, (c) an *ordo missae*, pp. 9–11, (d) a form of confirmation, pp. 11, 12, (e) another *ordo missae*, pp. 13–15, (f) the Preface, V. D. Qui dissimulatis peccatis (the Preface from the Mass in *ordinatione presbiteri* of the Hadrianum), together with the Epistle (Titus 1, 1–6 + ut potens sit exortare in doctrina sana. Per Jesum christum dominum nostrum) and Gospel (Matthew 24, 42–47) for this Mass (cf. the Comes of Würzburg, F. Cabrol and H. Leclercq, Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, VIII, col. 2296 and version II of the Roman Cap. Evv.), pp. 15, 16, (g) a form of blessing a paten and chalice, p. 16, (h) the form of Abbatial Blessing mentioned above, pp. 29, 30, (i) a *Benedictio Propria episcopi* Deus qui populis tuis indulgendo (cf. the Blessing *Cum episcopus suum natalicium celebrat* in the Sacramentary of Gellone, de Puniet, op. cit., Ephem. Lit. 51, 1937, 52), a Mass for S. Dionisius and a *Missae Generalis*, pp. 361–364. Item (i) is 12th century, the others probably 11th. The two

ordines missae are (with references to and differences from similar prayers in Martene, op. cit., etc.):

(a) p. 9. *Hanc beatus ambrosius orationem composuit. et eam antequam missa (sic) celebraret veniam pro se postulando pro peccatis cantare solebat hoc modo dicens.* Ante conspectum [Missa Illyrici, PL 138, 1323]... Parce peccatorum labe præ ceteris capitalium polluto... Sed licet vitiis... In conspectu tuo... homo terrenus et immundus... Indignus sum Jesu Christe ut vivam... mortem peccatoris, da mihi veniam... in cœlis, per te Jesu Christe qui cum patre et spiritu sancto vivis et regnas in secula seculorum. Amen.

p. 10. Domine qui suscepisti munera abel noe aaron et samuhel [Martene, I, col. 532] de indignis manibus nostris suscipere dignare incensum... remissionem...

Deus qui de indignis [PL 138, 1322]... munda corpus meum ab omni sorde et contagione peccati. et presta ut in hoc altari ad quod accedere presumo indignus. acceptabiles tibi hostias offeram pro peccatis et offensionibus et innumeris cotidianisque meis excessibus. et pro peccatis omnium viventium et defunctorum fidelium. et per eum tibi sit meum acceptabile votum. qui se tibi deo patri obtulit in sacrificium, qui est omnium pontifex, et solus sine peccati macula pontifex Jesus Christus... regnat deus in unitate spiritus sancti. per...

Suscipe sancta trinitas [PL 138, 1325]... in memoriam incarnationis... passionis et resurrectionis... et reliquæ... memoriam facimus in terris.

p. 10. Placeat tibi domine deus sancta trinitas [PL 138, 1335]... ut hoc sacrificium quod ante oculos tuæ maiestati indignus obtuli, tibi sit acceptabile. mihique...

(b) p. 13. *Accipiens amictum dicat.* Pone domine custodiam ori meo et hostium circumstantiæ labiis meis.

Accipiens albam dicat. Indue me domine sacerdotali iustitia. ut induci merear in tabernacula sempiterna.

Accipiens cinctorium dicat. Zona castitatis et mundicie circumda domine lumbos mentis et carnis meæ.

Ad stolam dicat. Stola iocunditatis circumda domine cervicem meam et ab omnibus vitiis et peccatis munda mentem et conscientiam meam.

Accipiens casulam dicat. Aufer a nobis domine cunctas iniquitates nostras. ut mereamur puris mentibus introire ad sancta sanctorum.

Accipiens manipulum dicat. Sit splendor domini dei nostri super nos et opera manuum nostrarum dirige super nos. et opus manuum nostrarum dirige.

Acedens ad altare dicat. Deus fons bonitatis et pietatis origo [Martene, op. cit., 519]... efficias. et qui...

Apologia. Mordacis conscientie stimulis [Missa Illyrici, PL 138, 1315]... commoniti te dominum... facto vel cogitatione a nobis peccatum est. sive lubricæ etatis impulsu seu ignorantie errore commissum pietas domini nostri Jesu Christi filii tui resolvere ac indulgere dignetur. qui tecum vivit.

Benedictio ad evangelium. Dominus sit in corde et in labiis tuis ad adnuntiandum evangelium suum et avertat spiritum elationis a te.

Super incensum. Domine deus noster qui suscepisti munera pueri tui abel [Martene, op. cit., 525]... aaron. et samuhel. et omnium sanctorum... per dominum.

Super panem et vinum. Suscipe sancta trinitas hanc oblationem quam tibi offero in memoriam incarnationis [Missa Illyrici, PL 138, 1325] . . . Christi. et in commemoratione beatissimę dei genitricis Marię. et in honore omnium sanctorum . . .

Inclinando dicat. In spiritu humilitatis [Martene, op. cit., 526] . . . suscipiamur a te domine . . .

Exhortatio ad populum. Orate fratres ad dominum. ut meum pariter et vestrum acceptabile fiat in conspectu eius sacrificium.

Responsio populi. Suscipiat dominus sacrificium de manibus tuis ad tuam et nostram salutem. et omnium circumstantium. et animarum omnium fidelium defunctorum. Amen.

Oratio dicenda dum sanctus canitur. Deus qui te præcipis [Martene, op. cit., 527] . . . concede. quo per ministerium . . .

Oratio in commixtione corporis et sanguinis. Haec sacra commixtio corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi dilectissimi filii tui. fiat omnibus summentibus salus mentis et corporis et ad uitam capiendam preparatio salutaris. per eundem.

Oratio ad sumendam eucharistiam. Domine Jesu Christe fili dei vivi [Missa Illyrici, PL 138, 1333] . . . ab omnibus iniquitatibus . . . malis quibus coram te graviter peccasse et deliquisse me confiteor. et fac me per hæc sancta mysteria tuis semper obedire præceptis. et a te numquam in perpetuum separari. salvator mundi.

Alia. Corpus et sanguis domini nostri Jesu Christi prosit mihi in vitam eternam in remissionem omnium peccatorum meorum. et ad munimen contra impetus et iacula omnium vitiorum et omnium immundorum spirituum et omnium inimicorum visibilium et invisibilium. Amen.

Oratio post expletionem missae. Placeat tibi domine Jesu Christe obsequium servitutis mee et presta ut hoc sacrificium quod oculis tue maiestatis indignus obtuli tibi sit acceptabile. mihiq; et omnibus pro quibus illud obtuli sit te miserante propitiabile. salvator mundi.

Молитвы евхаристии Василия Великого и Иоанна Златоуста

в чине православной литургии

Н. Успенский, Ленинград

Восточная православная церковь в настоящее время имеет во всеобщем употреблении две литургии. Одна из них приписывается св. Василию Великому и другая столь же славному отцу Церкви св. Иоанну Златоусту. Литургия св. Василия совершается 10 раз в году: — в связи с вечерней накануне великих праздников Рождества Христова и Богоявления, как бы открывая собой торжества этих праздников¹, в 5 воскресных дней великого поста, опять-же выделяя торжественность этих дней в ряду дней сорокоустия, в Великий четверг, — когда воспоминается установление евхаристии Господом, в Великую субботу — опять-же в связи с вечерней этого дня, вводя нас подобно литургии навечерия Рождества Христова и Богоявления, в предстоящее торжество торжеств праздника праздников — Воскресения Христова. Десятая литургия совершается в день кончины св. Василия — 1 января. Редкое, но связанное с особо торжественными праздниками церковного года, совершение литургии св. Василия, выделяет последнюю от литургии св. Иоанна Златоуста, которая полагается во все прочее время года. Не исключена возможность, что когда-то литургия Василия Великого совершалась и в другие торжественные дни церковного года. Так можно полагать потому, что в более древних евхологионах она помещается прежде литургии Иоанна Златоуста. В одном-же из них — IX века, хранящемся в Ленинградской Гос. публичной библиотеке под № ГР. 226 и известном в науке под названием Порфирьевского, после литургии Василия Великого даны особые заамвонные молитвы на праздники Сретения, Богоявления, недели Мясопустной, 1, 2, 3, 4 и 5 недель Великого

¹ Если канун праздников совпадает с субботой или воскресеньем, в таком случае литургия св. Василия совершается в самый праздник.

поста, недели Вайй, Великого четверга, Пасхи, Антипасхи и для праздников вообще.¹

Впрочем обе литургии — и Василия Великого и Иоанна Златоуста не отличаются одна от другой ни в части обрядовых действий, ни со стороны конструкции чинопоследования в целом. Обе литургии имеют один и тот-же чин проскомидии, одно общее начало, малый вход, молитву трисвятого, чтение посланий апостольских и евангелия, молитвы об оглашенных и верных, великий вход. Обеим свойствен один и тот-же порядок благословения освящаемых даров, обряд их возношения и порядок причащения и окончания богослужения. Более того, в обеих литургиях имеются одни и те-же молитвы. Такова молитва в конце чина проскомидии «Боже, Боже наш, небесный хлеб . . .», молитвы антифонов, молитва трисвятого: «Боже святыи, иже во святых почивай . . .» молитва пред чтением евангелия «Воссияй в сердцах наших . . .», молитва прилежного моления: «Господи Боже наш, прилежное сие моление . . .», молитва перед великим входом: «Никтоже достоин . . .», молитва пред возношением даров: «Вонми Господи . . .» и наконец заамвонная молитва. В силу изложенного, естественно, возникает вопрос — в чем же заключалось литургическое творчество этих святителей?

Ренодот, посвятивший свою жизнь изысканиям в области истории евхаристии, утверждает, что ни Василий Великий, ни Златоуст не создавали какой либо новой формы литургии и не могли этого сделать (*Multo minus Basilus et Chrysostomus novas offerendi sacrificii eucharistici formas instituere poterant*)². Это понятно. Литургическая форма с целым комплексом входящих в нее обрядов, с определенной их последовательностью — чтение св. Писания, общие молитвы об оглашенных, затем о верных, приношение даров к алтарю, общее преподавание мира или лобзание святых, освящение даров с чтением традиционно сложившихся евхаризмов, причащение и благодарение о причащении, как видно из *апологии* св. Иустина существовала уже в его время³. Следовательно личное творчество того и другого святителя могло заключаться только в составлении отдельных молитв, но опять-же на основе тех евхаристических славословий и молений, которые существо-

¹ Листы 5 об. — 15.

² Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Parisiis 1716, t. I, p. XIV.

³ См. I апология гл. 65—67.

вали в устной традиции Церкви, о чем сам Василий Великий писал: «Кто из святых оставил нам записанными слова призывания при освящении хлеба евхаристии и чаши благословения? Ибо мы не довольствуемся тем, что упоминают апостолы в евангелии, но и прежде и после произносим другие слова, как имеющие великую силу для таинства, принятые из учения неписанного (*ἀγράφου*)»¹.

Какие же из молитв в существующих чинопоследованиях литургии Василия Великого и Иоанна Златоуста принадлежат этим св. отцам? Так как ни Василий Великий, ни Иоанн Златоуст в своих литературных произведениях ни слова по этому поводу не говорят, то, очевидно, изыскания в данном случае возможны только на основании наиболее древних списков литургии с их именем и всякого рода косвенных свидетельств, восходящих к еще более раннему времени, от которого не сохранилось таких списков.

Древнейшие списки литургий Василия Великого и Иоанна Златоуста сохранились в т. наз. Барбериновском евхологионе, относящемся к VIII–IX вв. (Codex Barberinus № 77), в упомянутом выше Порфирьевском евхологионе и евхологионе Севастьяновского собрания Московской библиотеки им. Ленина № 15-474-X-XI вв. Хотя Порфирьевский и Севастьяновский евхологионы более позднего происхождения, чем Барбериновский, однако, это не снижает их значения для изучения данного вопроса, так как по мнению ученых, оригинал, с которого был сделан Порфирьевский список, относился к VIII веку², Севастьяновский же евхологион, по крайней мере в части литургии Иоанна Златоуста, содержит редакцию этого чинопоследования более краткую и более раннюю, чем литургия Барбериновского евхологиона³.

Списками литургий Барбериновского евхологиона я буду пользоваться по изданию Свайнсона *The Greek Liturgies chiefly from original authorities*, London 1884. В сносках буду обозначать кратко Swainson p. . . . Литургия Иоанна Златоуста Порфирьевского евхологиона и литургии Василия Великого и Иоанна Златоуста Севастьяновского евхологиона были

¹ О св. Духе. гл. 27 (PG 32, 188 B).

² М. Орлов, Литургия св. Василия Великого, Санктпетербург 1909, стр. LXXXVI–LXXXVII.

³ Н. Ф. Красносельцев, Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки, Казань 1885, стр. 221.

изданы проф. Красносельцевым в его книге *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки*, Казань 1885. Я буду пользоваться этим изданием и сноски буду делать кратко — Красносельцев стр. . . . Литургия Василия Великого Порфириевского евхологиона не издавалась и я пользуюсь последним в оригинале, указывая соответствующие листы рукописи.

Хотя всем трем названным евхологионам принадлежит весьма почтенная давность, однако имеющиеся в них списки литургии, как Василия Великого, так и Иоанна Златоуста, уже содержат молитвы, внесенные в литургию после смерти этих святителей. Это, прежде всего, молитвы антифонов, трисвятого и херувимской песни. Они не могли принадлежать ни Василию Великому, ни Златоусту, потому что трисвятое было введено в литургию в V веке, херувимская песнь в VI, антифоны же еще в X в. не составляли неперменного элемента литургии¹.

Продолжая начатую реставрацию следует исключить некоторые молитвы, хотя и связанные с обрядами, существовавшими при жизни Василия Великого и Иоанна Златоуста. Это прежде всего молитва евангелия «Воссияй в сердцах наших . . .» и молитва прилежного моления — «Господи Боже наш, прилежное сие моление . . .» так как эти молитвы не являлись собственно литургийными и когда-то читались на других церковных службах в связи с чтением евангелия и сугубой ектенией².

Тоже самое можно сказать о молитве об оглашенных. Молитвы об оглашенных, как в литургии Василия Великого, так и в литургии Златоуста, представляют собой варианты древнехристианской молитвы за оглашенных, читавшейся не только на литургии, но и на вечерне и утрени, что видно из того-же Барбериновского евхологиона³. В Барбериновском евхоло-

¹ См. такую литургию без антифонов в списке устава Великой Константинопольской церкви X—XI в. — Дрезденской нац. библ. № 140, частично изданном проф. А. А. Дмитриевским в его книге «Древнейшие патриаршие типиконы Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской церкви», Киев 1907, стр. 289, 314 и др.

² Следом этой практики в современном православном богослужении является чтение иереем «Воссияй в сердцах наших . . .» на утрени в числе 12 утренних молитв (молитва 9-я).

³ Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, ed. secunda, Venetiis 1730, p. 36. 45.

гионе в литургии Василия Великого эта молитва надписана как «молитва оглашенных»¹ и в литургии Златоуста — «Молитва оглашенных перед святой анафорой Златоуста»². В Севастьяновском — на литургии Василия Вел. — «Молитва оглашенных перед святой анафорой святого Василия»³, и на литургии Иоанна Златоуста «Молитва оглашенных другая перед святой анафорой Златоуста».⁴ Но в этих же евхологионах, далее перед молитвой проскомидии, положенной для чтения после великого входа, надписано: «Молитва проскомидии святого Василия по исполнении поющим народом таинственного гимна (Барбериновский евхологион)⁵ или «Молитва проскомидии святого Василия, читаемая по отнесении даров на святую трапезу и исполнении народом таинственного гимна» (Севастьяновский евхологион)⁶ и «Молитва проскомидии святого Иоанна Златоуста, по отнесении святых даров на святую трапезу и исполнении народом таинственного гимна (Барбериновский и Севастьяновский евхологионы)⁷. Иначе говоря, в то время как молитва проскомидии в обоих памятниках определенно приписывается св. Василию и Златоусту, о молитве оглашенных говорится только, что она читается перед анафорой того или другого из этих св. отцов. Тем самым указывается на непринадлежность молитвы оглашенных последним.

Что касается 1-й и 2-й молитв верных, то они сохранили только свое древнее название. Дело в том, что древние молитвы о верных, читавшиеся на вечерне, утрени и литургии вслед за молитвой оглашенных, были молитвами о всех членах церкви⁸. Такой характер сохраняют молитвы верных в современной литургии преждеосвященных даров, молитвы же верных, как литургии Василия Великого, так и Иоанна Златоуста, являются собственно молитвой священнослужителей о себе в связи с предстоящим совершением ими таинства евхаристии. По идее они близки следующей за ними молитве «Никтоже

¹ Swainson p. 77.

² Там-же p. 89.

³ Красносельцев стр. 241.

⁴ Там-же.

⁵ Swainson p. 79.

⁶ Красносельцев стр. 247.

⁷ Swainson p. 90 и Красносельцев стр. 247.

⁸ См. напр. у Гоара, *Euchologion* p. 37 (молитвы верных вечерние), p. 45 (молитвы верных утренние).

достоин» текстуально же — молитве «Посетивший нас милостями . . .» из чина литургии ап. Иакова¹, занимающей там такое-же место, какое имеет молитва «Никтоже достоин . . .» в литургиях Василия Вел. и Иоанна Златоуста.

Кто и когда внес в эти литургии такую интерполяцию — неизвестно. Однако, ничего удивительного в этом нет. Литургии Василия Великого и Иоанна Златоуста прежде чем получить значение общецерковных, известное время были литургиями местных Каппадокийской и Константинопольской церквей. Распространение их в других поместных церквях Востока происходило за счет вытеснения из их богослужебной практики более древних литургий ап. Иакова, ап. Марка и др. При этом наблюдалось явление известное в истории как восточного, так и западного богослужения, когда стремление отдельных наиболее славных поместных церквей к принятию их литургий другими, малыми церквами, вызывало своеобразную реакцию, выражавшуюся во внесении в новую литургию элементов вытесняемой.

Борьба за превалитет византийской богослужебной практики, связанной с литургиями Василия Великого и Иоанна Златоуста над литургиями других поместных церквей, имела место по крайней мере еще в XII в. Вальсамон на вопрос Александрийского патриарха Марка — принимает ли Вселенская т. е. Константинопольская церковь литургии, совершаемые в областях Александрии и Иерусалима и по преданию написанные св. ап. Иаковым, братом Господним, и ап. Марком? — отвечал, что все церкви должны следовать обычаю Нового Рима и совершать литургию великих учителей Иоанна Златоуста и Василия и что Константинопольская церковь не знает литургий апостолов Иакова и Марка. И когда патриарх Марк хотел при сослужении с Константинопольским патриархом и его клиром держаться чина литургии ап. Иакова, то «был удержан и обещал совершать литургию, как и мы»². Желание отдельных церквей сохранить в литургической практике при происходившем распространении Византийской литургии молитвы своих древних литургий привело к тому, что в списках литургии Василия Великого и Иоанна Златоуста оказались молитвы, имеющиеся в литургиях с апостольскими

¹ Собрание древних литургий, Санктпетербург 1874, вып. 1, стр. 169-171.

² Daniel, *Codex liturgicus ecclesiae orientalis in epitomen redactus*, Lipsiae 1853, B. I, p. 83.

именами. Так напр. «Боже, Боже наш, небесный хлеб . . .» встречается как в списках литургии св. Василия, например: Барбериновском¹ и Севастьяновском², так и ап. Иакова, напр. в Мессинском списке (X в.)³. В Барбериновском и Порфирьевском евхологионах в литургии Иоанна Златоуста вместо «Боже, Боже наш, небесный хлеб . . .» дана молитва: «Господи Боже наш, предложивый Себя Самого агнца непорочного за жизнь мира . . .»⁴ Эта-же молитва в несколько распространенном виде имеется в Россанском евхологионе в литургии ап. Марка⁵. Количество таких примеров можно было-бы еще увеличить, но кажется этих достаточно, чтобы представить себе, каким образом могла возникнуть интерполяция молитвы из литургии ап. Иакова «Посетивший нас милостями . . .».

Из вышесказанного следует вывод, что молитвы личного творчества св. Василия Великого и Иоанна Златоуста нужно искать во второй части современного чина литургии, т. е. после великого входа. Это будет правильным и потому еще, что в IV веке собственно евхаристические священнодействия начинались с этого момента. Все-же, что происходило до приношения к алтарю хлебов и вина, — преподание мира, молитвы об оглашенных и верных, как видно из VIII книги *Постановлений Апостольских* — не составляло собственно принадлежности литургии и могло иметь место в вечернем и утреннем неевхаристическом богослужении.⁶ Но все-ли молитвы, существующие в этой части литургий Василия Великого и Иоанна Златоуста, принадлежат им лично, если-же не все, то какие?

Остановимся на литургии св. Василия. Для установления принадлежности ему евхаристических молитв можно воспользоваться некоторыми посторонними свидетельствами. Таким свидетельством может служить послание Петра Диякона *De incarnatione et gratia* (ок. 612 г.) к африканскому епископу Фульгенцию, где он пишет, что «Блаженный Василий, епископ Кесарийский, в своей молитве святого алтаря, которую повторяет почти весь Восток, между прочим говорит — «Дай, Господи, силу и покров — злых, просим соделай добрыми, добрых

¹ Swainson p. 76.

² Красносельцев стр. 237.

³ Собрание древних литургий, Санктпетербург 1874, вып. 1, стр. 162.

⁴ Swainson p. 88 и Красносельцев стр. 283.

⁵ Swainson p. 2.

⁶ См. гл. 35—39.

сохрани в доброте, ибо Тебе все возможно и никто не противоречит Тебе, ибо если Тебе угодно, то Ты спасаешь, и никто не может противиться Твоей воле»¹. Фраза «Благия во благости соблюди, лукавыя благи сотвори благостию твоею» имеется в анафоре современного чина литургии Василия Великого и поэтому свидетельство Петра Диакона может быть принято как указывающее на составление Василием Великим анафоры «Сый Владыко Господи, Боже Отче Вседержителю . . .». Свидетельством, подтверждающим принадлежность анафоры Василию Великому, может служить также 32 правило Трулльского собора (691–692 гг.). Осуждая этим правилом практику Армянской церкви — совершать евхаристию на нерастворенном вине, отцы собора ссылаются на авторитет апостола Иакова и Василия Великого, которые «Положили в божественной литургии из воды и вина составлять святую чашу». Очевидно отцы собора имели в виду слова анафоры литургии ап. Иакова «Подобно по вечери взяв чашу растворенного вина и воды»² и анафоры Василия Великого «Подобно и чашу от плода лозного взяв, растворив»³.

Говоря о косвенных свидетельствах литургической деятельности Василия Великого нельзя обойти молчанием его житие, якобы составленное учеником св. Василия — Амфилохием, еп. Иконийским († после 394). В житии говорится, что св. Василий, возымев желание совершать евхаристическое приношение своими собственными словами, обратился с молитвой к Богу, прося у Него для этого мудрости и дарования. Шесть суток он провел в молитве, не оставляя ее ни на один час, ни днем, ни ночью. При наступлении седьмого дня Василий исполнился необыкновенного воодушевления и увидел Христа с апостолами, Который, предложив на престоле хлеб и чашу, сказал Василию — «Да исполнятся уста твои хваления». После этого видения св. Василий подошел к престолу и начал говорить и писать на хартии: «Да исполнятся уста мои, дабы мне воспевать Твою славу Господи Боже наш, создавший нас и приведший в жизнь сию . . .», потом он так же прочел и записал молитву «Сый Владыко Господи, Боже Отче Вседержителю . . .» и освятив дары и прочитав и записав еще молитвы: «Боже наш, Боже спасати . . .» и «Владыко Господи, Отче

¹ Renaudot, t. I, p. XXXVIII.

² Swainson p. 272.

³ Там-же p. 82.

щедрот . . .», вознес дары, говоря: «Вонми Господи, Иисусе Христе, Боже наш, от святаго жилища Твоего и от престола славы царствия Твоего, и прииди освятить нас, горе со Отцем седящий, и здесь невидимо с нами пребывающий, и сподоби сильною Твоею рукою преподать нам и через нас всему Твоему народу божественные тайны.» И когда народ пропел «Един свят, един Господь, Иисус Христос во славу Бога Отца. Аминь», то св. Василий разломил св. хлеб на три части. Одной частью он причастился, другую сохранил, чтобы ее положили ему во гроб, а третью положил в висевшую над престолом дарохранительницу — «Голубя»¹.

Неизвестно, когда было написано это житие. Во всяком случае в IX в. оно уже было переведено на латинский язык², а это говорит о более раннем его происхождении. Легендарный характер повествования о том, как св. Василий составлял свою литургию, не снижает научной ценности самого повествования, поскольку сюжет всякой легенды создается на реальной основе. В данном случае такой основой было признание за Василием Великим творчества пяти евхаристических молитв: 1. молитвы проскомидии, 2. анафоры, 3. молитвы перед причащением (перед «Отче наш . . .»), 4. последующей за ней главопреклонной молитвы и 5. молитвы возношения даров («Вонми Господи . . .»)³.

Что касается молитвы по причащении «Благодарим Тя, Господи Боже наш . . .» то в данном случае нет никакого косвенного свидетельства, которое указывало бы на принадлежность ее Василию Великому. Впрочем, отсутствие такого указания не дает основания к категорическому отрицанию этой принадлежности.

Сложнее дело обстоит с заамвонной молитвой. Она в несколько ином изложении имеется в Барбаериновском списке⁴. В Севастьяновском — дана другая — «Владыко Господи, Иису-

¹ *Amphilochii Iconiensis Opera, Parisiis 1664, Vita S. Bas. cap. 6 p. 175.*

² *Renaudot, t. I, p. XXXVII.*

³ Н. Ф. Красносельцев высказывает сомнение в принадлежности молитвы: «Вонми Господи . . .» Василию Великому на том основании, что эта молитва обращена к Иисусу Христу, а не к Богу Отцу, как это наблюдается в других молитвах Василиевой литургии, и кроме того она встречается в одном списке Александрийской литургии с именем Григория Богослова (Сведения о некоторых литург. рукописях . . . стр. 228).

⁴ *Swainson p. 86.*

се Христе, Спасителю наш . . .».¹ В Порфирьевском же дано 13 различных заамвонных молитв, применительно к разным праздникам.² Некоторые из этих молитв находятся в группе 17 заамвонных молитв евхологиона Синайской библиотеки № 958-IX-X в.³, где эта группа помещена после утренних молитв т. е. вне какой-либо связи с литургией Василия Великого, другие же встречаются в отдельных списках литургии ап. Иакова, Иоанна Златоуста.⁴ Это говорит о том, что данные 13 заамвонных молитв Порфирьевского евхологиона не принадлежат св. Василию, и как говорит епископ Порфирий Успенский, которому принадлежит честь открытия евхологиона, носящего его имя, — «онные молитвы составлены были в разные времена и разными лицами . . .».⁵ Но зато, в том-же Порфирьевском евхологионе, в группе II заамвонных молитв, следующих после литургии Иоанна Златоуста⁶, есть одна — с надписанием: «Молитва другая заамвонная Василия Великого.»⁷ Этот факт заслуживает внимания тем более, что заамвонные молитвы не только Порфирьевского евхологиона, но и многих других аналогичных литургических памятников, не имеют надписаний об авторской принадлежности их тому или иному лицу. Молитва «Святый Боже, уставиый естество страшных херувимов . . .», о которой идет речь в данном случае, представляет в этом отношении уникум и в этом можно видеть свидетельство, подтверждающее составление Василием Великим заамвонной молитвы. Кстати, слова этой молитвы: «Исполнение церкви Твоей посети . . . благослови предстоящий народ Твой благословением духовным, ибо от Тебя всякое даяние благо и всякий дар совершен есть, исходящий свыше от Тебя Отца светов и Тебе славу воссылаем . . .» почти дословно читаются в современной молитве «Благословляяй благословящая Тя, Господи . . .». Возможно, что последняя

¹ Красносельцев стр. 278—279.

² Л. 5 об. — 15.

³ А. А. Дмитриевский, Описание литургических рукописей, т. II, *εὐχολόγια*, Киев 1901, стр. 21—23.

⁴ См. об этом подробно у М. Орлова, Литургия св. Василия Великого, Санктпетербург 1909, стр. 323.

⁵ Еп. Порфирий Успенский, Первое путешествие в афонские монастыри и скиты . . ., ч. II отд. I, Киев 1877, стр. 464.

⁶ Л. 29 об. — 36 об.

⁷ Л. 34 и об.

представляет вариант первой, незначительно измененный и дополненный после смерти св. Василия.

Мало вероятным кажется, чтобы Василию Великому принадлежала молитва по потреблении даров «Исполнися и совершися . . .», потому что во время Василия Великого, как можно судить на основании изложенной в *Постановлениях Апостольских* т. наз. Климентовой литургии — потребления даров, как такового не существовало¹. О потреблении даров упоминает Евагрий в связи с сообщением о чуде с потребившем эти дары еврейским мальчиком, что было в Константинополе в годы патриаршества св. Мины (536—552), однако из этого сообщения не видно, чтобы потребление входило в литургию и было сопровождаемо особой молитвой. Оно носило тогда характер не литургического действия, а церковно-практического².

Вопрос об евхаристических молитвах св. Иоанна Златоуста на первый взгляд кажется проще, чем о молитвах Василия Великого. В действительности же это не так.

Кажущаяся простота этого вопроса объясняется тем, что сам Иоанн Златоуст очень часто в своих проповедях касался тех или иных обрядов, священнодействий и даже приводил отдельные фразы из текстов современной ему литургии. Это обстоятельство привлекало к себе внимание ученых, полагавших на основании слов самого Златоуста, разбросанных в многочисленных его проповедях, восстановить его литургию. Такой опыт делал напр. Филарет, Архиепископ Черниговский³, но он оказался неудачным. Дело в том, что все литургические элементы, которых касается Златоуст в своих проповедях, оказываются свойственными всем литургиям его времени. Говорит-ли он о преподании мира по входе епископа в храм, или о последующем затем чтении св. Писания и молитвах об оглашенных и верных, упоминает-ли он о серафимской песне, приводит-ли слова установления таинства евхаристии, касается-ли призывания Св. Духа на евхаристические дары, — все это есть в т. наз. Климентовой литургии *Постановлений Апостольских* и частично известно из других литературных памятников того времени. Единственным выводом, к которому

¹ См. кн. VIII гл. 15.

² Евагрий, Церковная история кн. IV. гл. 36.

³ Архиеп. Филарет Черниговский, Исторический обзор песнопевцев . . ., Чернигов 1864, стр. 149—173.

приводит такой путь исследования, оказывается тот, что при Иоанне Златоусте Константинопольская литургия не отличалась чем-либо особенным от литургий других поместных церквей и в частности от т. наз. Климентовой литургии Сирийской церкви. Это было вполне закономерно, поскольку Сирия была соседней страной с родиной Златоуста — Антиохией.

В науке также высказывалось мнение, что творчество Иоанна Златоуста заключалось в сокращении литургии Василия Великого.¹ Подтверждение этому видели в приписываемом патриарху Константинопольскому Проклу слове «О предании божественной литургии», где сообщается, что Василий Великий «Замечая леность и небрежность людей, тяготившихся по этому продолжительностью литургии, сам не считая ее содержащей что-нибудь излишнее и длинной, но желая пресечь небрежность, возникавшую у молящихся и слушающих из-за большой продолжительности употреблявшегося на нее времени, предал читать ее более кратко», и что после Василия Златоуст, «заботясь о спасении овец и обращая внимание на леность человеческой природы, захотел исторгнуть с корнем всякий сатанинский предлог. Поэтому он исключил многое и учредил, чтобы она совершалась сокращенно, дабы люди, особенно любящие некую свободу и праздность, будучи прельщаемы кознями врага, мало-помалу не отстали от этого апостольского и божественного предания»².

Хотя «слово» никаких конкретных сведений о том, в каком плане проводилось самое сокращение литургии Василием Великим и Златоустом — путем-ли сокращения текстов молитв и количества самих молитв, или за счет ограничения во времени других элементов литургии — чтения Писания, проповеди и т. п. — не дает, и самые мотивы, которыми якобы руководствовались при сокращении литургии Василий и Иоанн, находятся в явном противоречии с тем, что известно о последних, как о волевых личностях и ревностных христианских епископах, готовых на самопожертвование, но не способных потрафлять вкусам и желаниям «любящих некую свободу и праздность» ленивых, наконец, несмотря на то, что автор

¹ Собрание древних литургий, Санктпетербург 1875, вып. 2, стр. 114—118.

² Цитирую по русскому переводу в «Собрании древних литургий», вып. 2, стр. 236—238.

«Слова» в данном случае явно противоречит тому, что говорится об обстоятельствах написания литургии Василием Великим в его житии, — тем не менее сообщение «Слова» о том, якобы Златоуст сокращал Василиеву литургию — принималось за отправной пункт определения деятельности Иоанна Златоуста, как составителя литургии.¹ Авторитет «Слову» придавало имя св. Прокла, от которого якобы исходил этот важный для науки документ. В самом деле, кто же мог лучше знать историю Златоустовой литургии как не ученик Златоуста и один из ближайших его преемников по епископской кафедре в Константинополе! В этом случае манускрипты, особенно наиболее ранние как Барбериновский, где литургия Иоанна Златоуста отличается меньшим количеством молитв, чем Василиева, казались подтверждающими сообщение «Слова», якобы Златоуст сокращал литургию Василия Великого.

Но еще Гоар, ознакомившись с большим количеством списков литургии Иоанна Златоуста, поражался разницей их содержания и по его собственным словам, его обнимал страх при мысли о трудоемкости работы по их сличению и он чувствовал себя не в силах, чтобы их согласовать². После него Ренодот, столкнувшись с этим-же фактом, мог сказать только одно, что само по себе исключительное множество списков литургии с именем Златоуста свидетельствует, что всем им свойственна одна основа, которая принадлежала личному творчеству Иоанна Златоуста³. Позднее Проф. Красносельцев на основе изучения различных списков литургии Иоанна Златоуста пришел к выводу, что труд Златоуста, как и Василия Великого, заключался не в установлении новых обрядовых форм литургии, а лишь в составлении новых евхаристических молитв, которые должны были быть читаемы по ходу уже существовавшего чина⁴. Это обстоятельство, между прочим, было одной из причин успешного распространения обеих литургий за пределами Константинопольского патриархата, так как их введение не вызывало коренной ломки существовавших там местных литургических традиций. В самом Константинополе главной, или основной литургией довольно продолжительное время

¹ См. напр. Предисловие к изданию литургии Василия Вел. и Иоанна Златоуста в «Собрании древних литургий», вып. 2, стр. 109—119.

² Goar, *Euchologion* p. 95.

³ Renaudot, t. I, p. XXVIII—XXIX.

⁴ Красносельцев стр. 222, 223.

служила Василиева. Молитвы Златоуста прилагались к чину литургии св. Василия и в известных случаях читались вместо молитв последнего. Поэтому сами константинопольцы смотрели на литургию Златоуста, как на ту-же самую Василиеву, в которой допускалась частичная замена отдельных молитв.¹ След такого положения вещей с литургией Иоанна Златоуста сохраняется еще в Барбериновском² и Севастьяновском³ евхологионах, где общее количество молитв в литургии Златоуста значительно меньше, чем в литургии Василия Великого и сама Златоустова литургия, следуя за Василиевой, не имеет впереди никакого надписания о принадлежности ее Златоусту.

Состав евхаристических молитв Иоанна Златоуста, как видно из более ранних евхологионов — Барбериновского, Порфирьевского, Севастьяновского, был меньше состава молитв литургии Василия Великого и это обстоятельство в отдельных случаях вызывало дополнение недостающих из литургии Василия Великого, а за пределами Константинопольского патриархата и молитв литургий ап. Иакова и ап. Марка⁴. В свете сказанного становится понятным возникновение версии, будто Иоанн Златоуст сокращал литургию Василия Великого.

Сопоставление евхаристических молитв Василия Великого и Иоанна Златоуста показывает, что каждый из них был самостоятелен в своем творчестве⁵. Так в молитве проскомидии Василий Великий молится словами традиционными для т. наз. восходящего епиклезиса древней анафоры: «Призри на ны Боже, и виждь на службу сию нашу и приими ю, якоже принял еси Авелевы дары, Ноевы жертвы, Авраамова всеплодия . . .», Златоуст, напротив, словами нисходящего «Сподоби . . . и

¹ Красносельцев стр. 222.

² Swainson p. 88.

³ Красносельцев стр. 209.

⁴ Красносельцев стр. 231—232.

⁵ Эта мысль высказана была еще в трактате с именем Патр. Софрония посвященном толкованию православного богослужения . . . «После богоглаголивых апостолов, пишет автор, некоторые из божественных отцов, каждый сам по себе (*idiaŋtes ekaŋtos eŋas epoieito*) слагали молитвы и возглашения и целое чинопоследование литургии, каковы славный во святых Епифаний, и великий Василий и божественный Златоуст; все они удостоены поучения, истекающего из обильных живоносных источников Утешителя; и церковь христиан православных приняла их слова и дела так, как-бы Сам Христос изрек и сделал это . . .» (Mai, *Spicilegium Romanorum*, Romae 1840, t. IV, p. 31—32).

вселитися Духу благодати Твоея благому в нас, и на предлагающих дарах сих, и на всех людех Твоих». Все евхаристии анафоры св. Василия обращены к Богу Отцу. Иоанн Златоуст, начав с прославления Бога Отца, переносит свои евхаристии и к прочим лицам святой Троицы — «Ты и Единородный Твой Сын и Дух Твой Святыи . . . Благодарим Тя, и Единородного Твоего Сына и Духа твоего Святого». Василий Великий в первой половине анафоры весьма пространно исповедует личные свойства каждой Ипостаси Святой Троицы, а после серафимской песни также пространно излагает христианскую сотериологию. У Иоанна Златоуста исповедание личных свойств Ипостасей вовсе отсутствует и сотериология изложена предельно кратко, причем одна фраза этого значения приводится в первой половине анафоры, — «Ты от небытия в бытие нас привел еси, и отпадшия воставил еси паки, и не отступил еси вся творя дондеже нас на небо возвел еси, и царство Твое даровал еси будущее», другая фраза: «Иже мир Твой тако возлюбил еси, якоже сына Твоего Единородного дати, да всяк веруяй в Него не погибнет, но имать живот вечный, иже пришед, и все еже о нас смотрение исполнив, в ночь, в юже предающеся, паче же Сам Себе предающе за мирский живот. . .» после серафимской песни (Далее следует воспоминание установления таинства евхаристии). В епиклезисе Василий Великий просит, чтобы по благоволению Отца Святой Дух снизошел бы и освятил дары. Иоанн Златоуст просит, чтобы Отец послал Духа на дары и участников евхаристии и Сам претворил хлеб и вино в Тело и Кровь Христа действием Св. Духа. Допустим, что Златоуст, как сообщает «Слово» с именем Прокла, сокращал литургию Василия Великого ради любящих некую свободу и праздность ленивых. В таком случае будет естественно спросить — насколько эффективным в смысле экономии времени ленивых могло быть подобное сокращение? Какой смысл был в изменении выражений епиклезиса, если оба они с точки зрения православного учения об евхаристии равнозначны?

Дело было проще. И Василий Великий и Иоанн Златоуст, как и другие христианские епископы, составляли свои молитвы на основе тех евхаристий и доксологий, которые существовали до них, они богословствовали в молитвах о тех истинах веры, о которых требовало этого их время, они произносили слова призывания Св. Духа и молились так, как было принято в Церквях, к которым они принадлежали. Так в анафоре

Иоанна Златоуста неоднократно повторяется фраза — «Еще приносим Ти . . .». Аналогичной фразой начинается ряд молений в анафоре Климентовой литургии. Повидимому, это была местная — Сирийская и Антиохийская форма молитвенного обращения. В анафоре Каппадокийца — св. Василия она ни разу не употреблена.¹

Суждение о принадлежности евхаристических молитв Иоанну Златоусту возможно только на основе списков литургии Иоанна Златоуста. Посторонних свидетельств, подобных тем, какие имеются в отношении литургии Василия Великого, в данном случае не существует. В этом главная трудность решения вопроса о принадлежности Златоусту тех или иных

¹ Общей для обеих анафор является вставка «Святого Иоанна . . . идеже присещает свет лица Твоего». Н. Ф. Красносельцев говорит, впрочем без обоснования, что эту вставку из древнего диптиха внес в свою литургию сам Василий Великий, Златоуст же заимствовал ее у последнего (Сведения о некоторых литургич. рукописях . . . стр. 228—229). Что эта вставка заимствована из диптиха, и быть может очень древнего — это бесспорно, и подтверждается имеющимися при вставке указанием напр.: «Зде священник поминает ихже хочет, живых и умерших.» Но невероятно, чтобы эту вставку внес сам Василий Великий. Молитвенное поминовение почивших праведников, как у Василия Великого, так и у Златоуста, отличается исключительной стройностью изложения. В обеих анафорах воспоминаемый сонм праведников представлен начиная с ветхозаветных праотцев до новозаветных подвижников и завершен именем Богоматери, причем поминовение последней выделено, как «изрядное». После этого возвращение к поминовению праведников, хотя бы и Иоанна Предтечи, оказывается нарушающим совершенство представленной составителями анафор картины Церкви торжествующих. К тому же вторичное поминовение апостолов, равно как и поминовение «всех усопших о надежде воскресения жизни вечныя» — представляется излишним. Трудно допустить, чтобы Василий Великий и Иоанн Златоуст при их исключительно богатом литературном даровании сами сделали такое неудачное дополнение. Если бы им желательно было отметить поименным поминовением Иоанна Предтечу, то они могли бы внести его имя до фразы «Изрядно» . . . Но они не сделали этого и поминали поименно лишь одну Богоматерь, быть может, видя в этом особый богословский смысл. В пользу позднего появления вставки «Святого Иоанна . . .» говорит отсутствие ее в одном из ранних списков литургии Златоуста — Севастьяновском (Красносельцев стр. 264).

О внесении в обе анафоры тропаря «Господи иже Пресвятого Твоего Духа . . .», а также о внесении из Златоустовой анафоры в Василиеву слов «Преложив Духом Твоим Святым» я не буду говорить, так как эти сравнительно поздние добавления составляют особенность литургии только Русской Церкви и отсутствуют в церквах Православного Востока.

молитв евхаристии. Исходя из сказанного выше о литургии IV века, личное творчество Иоанна Златоуста нужно искать во второй половине современного чина литургии, т. е. после великого входа. Севастьяновский список литургии Иоанна Златоуста так и начинается молитвой «Господи Боже Вседержителю . . .», над которой сделана надпись: «Молитва проскомидии святого Иоанна Златоуста по поставлении святых даров на святой трапезе и исполнении народом таинственного гимна.»¹ Очевидно, это первая молитва Иоанна Златоуста. Второй молитвой его должна быть анафора, об оригинальных чертах которой в отличие от анафоры Василия Великого сказано было выше. Молитва пред «Отче наш . . .» или пред причащением «Тебе предлагаем живот наш весь . . .» также не вызывает сомнения в принадлежности ее Иоанну Златоусту. Что же касается главопреклонной молитвы: «Благодарим Тя, Царю невидимый . . .», то она вызывает это сомнение. Как известно, особенностью древних главопреклонных молитв было то, что в них возносилось моление об определенных духовных нуждах тех, над кем эта молитва произносилась. Это подтверждает VIII книга *Постановлений Апостольских*, где даны особые главопреклонные молитвы для чтения над оглашенными, обуреваемыми, просвещаемыми, кающимися и верными, применительно к их духовным нуждам². Такой характер сохраняют главопреклонные молитвы и современных православных чинопоследований — воцерковления, крещения и др. В них испрашивается помощь Божия в конкретной нужде человека, в связи с которой совершается самый обряд. Так составлена главопреклонная молитва Василием Великим в его литургии, где он просит Бога благословить преклонивших головы и сподобить их неосужденного причащения Св. Таин. В главопреклонной же молитве литургии Иоанна Златоуста вместо упоминания этой конкретной нужды приступающих к причащению говорится о нуждах вообще — «предлежащая всем нам во благое изравняй, по коегождо своей потребе», и даже отсутствующих за богослужением: — «плавающим сплавай, путешествующим спутешествуй, недугующия исцели, врачу душ и телес». — Златоуст не мог сделать такого нарушения церковной традиции уже потому, что в его время главо-

¹ Красносельцев стр. 247.

² Гл. 6—9, 15, 37, 39.

преклонные молитвы произносились во всеуслышание, о чем он сам говорит: «Есть случаи, в которых священник ничем не отличается от подначального, например — когда должно причащаться страшных Таин . . . И в молитвах, как всякий может видеть, много содействует народ, ибо и о бесноватых и о кающихся совершаются общие молитвы священником и народом . . . И молитвы благодарения также суть общие, ибо не один священник произносит благодарение, но и весь народ; ибо, сперва получив ответ от народа и потом согласие, что достойно и праведно совершаемое, начинает священник благодарение. И что удивительного, если вместе со священником взывает и народ, когда он возносит оные священные песни совокупно с самими херувимами и горними силами . . .»¹ И если бы он по каким либо соображениям нарушил церковную традицию главопреклонных молений и стал читать над преклонившими головы верными молитву, относящуюся не к ним как к причастникам Св. Таин, а к отсутствующим в храме плавающим, путешествующим, болящим, то это было бы сразу же замечено молящимися. Судя по тому, что в Климентовой литургии, с которой Златоустова имеет некоторые общие черты, главопреклонная молитва на этом месте чина отсутствует (как отсутствует и молитва возношения) можно полагать, что в соседней с Сирией Антиохии таких молитв тоже не было и для Златоуста было логичным не составлять их. Эта молитва могла быть составлена не раньше VI века, когда, как видно из 137 *новеллы* им. Юстиниана († 565) появилась попытка заменять гласное чтение молитв тайным. Неизвестный автор рассматриваемой молитвы, не учтя той характерной черты древних главопреклонных молитв, о которой сказано было выше, начал свою молитву упоминанием о преклонивших головы, а закончил молением об отсутствующих в храме, заимствовав для этого отдельные фразы из последней части анафоры Василия Великого. В таком изложении она имеется уже в Барбериновском евхологионе².

Молитва по причащении: «Благодарим Тя, Владыко человеколюбче . . .» имеется во всех названных выше ранних списках литургии Иоанна Златоуста.¹ Сомнений в принадлеж-

¹ Беседа 18 на 2 послание к Коринфянам, Русск. перевод, Москва 1851, стр. 237—238 (PG 61, 527). Сн. беседа 21 на Деяния, Русск. перевод, Санктпетербург 1856, стр. 390 (PG 60, 170).

² Swainson p. 93.

ности Златоусту она не вызывает. Молитву «Исполнение закона и пророков . . .», которая имеется в Порфирьевском и Севастьяновском списках² и отсутствует в Барбериновском³, проф. Н. Ф. Красносельцев не считает принадлежащей Иоанну Златоусту на том основании, что в Севастьяновском евхологионе, где все молитвы литургии разбиты на группы, — группа, начинающаяся молитвой проскомидии имеет надпись о принадлежности молитв Иоанну Златоусту, перед группой же, начинающейся с заамвонной молитвы, такая надпись отсутствует⁴. Аргумент проф. Н. Ф. Красносельцева представляется неубедительным, так как данное деление молитв на группы, повидимому, было сделано не по признаку их авторской принадлежности, а по иным соображениям, а именно, группа А — содержит молитвы литургии Василия Великого от молитвы приготовления даров — до молитвы оглашенных, т.е. те, большинство которых в тех случаях, когда литургии предшествовала лития вне храма, — не читались; группа В — молитвы оглашенных и верных той-же литургии; группа Г — собственно евхаристические молитвы литургии Василия Великого, читаемые у престола; группа Д — молитвы этой-же литургии, читаемые вне алтаря; группа S — молитвы оглашенных и верных — литургии Златоуста, группа Z — молитвы собственно евхаристии Иоанна Златоуста, читаемые у престола, и группа Н — молитвы той-же литургии, читаемые в конце ее вне алтаря. Но по существу проф. Красносельцев прав. Молитва по потреблении даров «Исполнение закона и пророков . . .» не могла принадлежать Златоусту, поскольку, как сказано было выше в связи с аналогичной молитвой из литургии Василия Великого, — в их время потребления даров не было.

Итак, существующие в науке данные позволяют определить творчество Василия Великого в современном православном чине литургии — семью молитвами: 1. молитва приношения или проскомидии «Господи Боже наш, создавший нас . . .», 2. анафора — «Сый Владыко, Господи Боже, Отче Вседержителю . . .», 3. молитва ко причащению: «Боже наш, Боже спасти . . .», 4. молитва главопреклонная «Владыко Господи, Отче щедрот . . .», 5. молитва возношения даров — «Вонми Гос-

¹ Swainson p. 94; Красносельцев стр. 276—277 и 295.

² Красносельцев стр. 280 и 295.

³ Swainson p. 94.

⁴ Красносельцев стр. 227.

поди, Иисусе Христе . . .», 6. молитва благодарственная по причащении: «Благодарим Тя, Господи Боже наш . . .» и 7. молитва заамвонная: «Благословляй благословящия Тя Господи . . .», творчество же Златоуста четырьмя: 1. молитва приношения «Господи Боже Вседержителю, едине святе . . .», 2. анафора — «Достойно и праведно Тя пети . . .», 3. молитва ко причащению: «Тебе предлагаем живот наш весь . . .» и 4. благодарственная по причащении: «Благодарим Тя, Владыко Человеколюбче . . .»

Pseudo-Germanus Reconsidered

A. VAN DER MENSBRUGGHE, Paris

In 1709 dom Martène and dom Durand discovered in the monastery of St. Martin of Autun a 9th cent. MS (to-day: Autun, Bibl. mun., n. 184), describing in two short "letters" or rather "ordines", the ancient Gallican rite in use before Charlemagne. The first of these letters they published under the name of *Expositio de missa*, which indeed it is; the second they entitled *De antiphonis* as it deals with ways of psalmody (but also of liturgical vestments). The MS of Autun is clearly a copy of an earlier Merovingian manuscript, respecting however all stylistic peculiarities of the original text. Such care to copy and preserve an old witness, in Carolingian times, is a proof in itself that despite all imperial efforts to stamp out the older Gallican liturgy in favour of the Roman use, some quarters at least did keep a live interest in the ousted rite¹.

Seeing no reason whatever for mistrusting the inscription of these letters, as their style undoubtedly witnesses for the Merovingian period, and as the ritual described in no way contradicts what we know from other sources, especially from Gregory of Tours, to be the Gallican ritual of the 6th cent., dom Martène and dom Durand first, then dom Rivet², Father Lebrun³, dom Ceil-

¹ The text of these two short Ordines was first published by Martène and Durand in their *Thesaurus novus anecdotorum*, t. V, Paris 1717, col. 85–100, and reproduced in PL 72, 88–98. It has been commented upon by Duchesne, *Origines du Culte chrétien*, Paris 1889; by J. B. Thibaut, *L'ancienne Liturgie gallicane*, Paris 1929; three times by dom H. Leclercq, art. "Gallicane (Liturgie)", *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (DACL) VI, 473 s.; art. "Messe, § XXXII: Messe gallicane à Paris", DACL XI, 649 s.; art. "Paris, § LI: Messe gallicane à Paris", DACL XIII, 1889 s.; by W. S. Porter, *The Gallican Liturgy*, London 1959.

² *Histoire littéraire de la France* III, Paris, 312–313: "on ne peut guère douter qu'il ne soit antérieur à la fin du 6^e siècle".

³ *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, t. 2, Paris 1726, 240 s.: "qu'il n'y a rien dans cet écrit qui ne convienne au temps de ce saint".

lier¹, A. Franz², F. Probst³, P. Lejay⁴, Mgr. Duchesne⁵, and Mgr. Batiffol⁶, all agreed that the author of the letters was, as the inscription would have it, St. Germanus of Paris, born in Autun c. 496, ordained priest there by St. Agrippinus in 536, made abbot of St. Symphorien of Autun by St. Nectarius, the 20th bishop of Paris in 555 under king Childebert. It is the same St. Germanus who founded the church of the Holy Cross and St. Vincent to receive the relics brought back as trophies from Saragossa, and who consecrated it on December the 23rd 558, the very day of Childebert's death. St. Germanus died in 576, and on the occasion of his body being reburied in the church he had founded (25th July 754), this was rededicated in his honour (St. Germain-des-Prés).

In 1868, though, W. B. Marriott had been wondering, without adequate reasons, whether the vestments described in Germanus' second letter were not typical of the 10th cent.⁷ Then it was A. Hauck, in his *Realencyklopädie* (1899), who raised a doubt on the genuineness of the letters, but with no further examination⁸. This was at a time when every ancient document was questioned under the light of the principle that it is up to the innocent to prove his innocence. The earliest reasoned objections to the authenticity of "Germanus" were raised by H. Koch⁹, who objected on two grounds: first, that a treatise cannot begin with the words: *Prima igitur* . . .; second, that the dismissal of the Catechumens is presented in the letters as obsolete. The first of these objections has since been explained away by Batiffol: Martène did not give the full title (part of which even was only discovered after him). The second objection does not warrant postdating the

¹ *Ecrivains ecclésiastiques* XI, Paris 1862, 308 s.

² *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Freiburg i. Br. 1902.

³ *Die abendländische Messe vom V. bis zum VIII. Jahrhundert*, Münster 1896.

⁴ *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* 2, 1897, 188: "le guide le plus sûr pour restituer la messe gallicane".

⁵ *Origines du Culte chrétien*, 2nd ed. Paris 1898, 147, 5th ed. Paris 1920, 163

⁶ *Etudes de Liturgie et d'Archéologie chrétiennes*, Paris 1919.

⁷ *Vestiarium christianum*, London 1868; quoted by Macalister, *Ecclesiastical Vestments*, London 1896, 22.

⁸ Art. "Germanus, Bischof von Paris", *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3rd. ed., 6, 1899, 607.

⁹ *Die Büberentlassung in der abendländischen Kirche*, *Theologische Quartalschrift* 82, 1900, 529.

letters to the 7th or even to the 8th c. As infant baptism was certainly current practice since the 5th c., nothing prevents the dismissal of the Catechumens being described as obsolete from the 6th cent. onwards. Nevertheless Koch's argument was accepted by O. Bardenhewer, and the *Expositio* duly entered as spurious in his *Patrologie*¹.

In 1909, what dom H. Leclercq calls a "mad thought"² of E. Bishop tried to throw discredit on the *Expositio*: "The acceptance of this document, wrote Bishop, as representing a traditional rite generally observed in the 6th cent. throughout Gaul is subject to some reservations; for a) it has never been critically examined; b) the relation of this so-called Gallican rite to the closely related rite of the Gothic Church of Spain has not been duly considered; and c) the authentic treatise of Isidore of Seville, *De Officiis ecclesiasticis*, in which he deals with the rites of this latter Church, leaves no such impressions of elaborate and glorious ritual as those which are forced on our minds by the homily of Narsai. It remains for us quite unlikely that the Churches of Gaul and Spain could afford a parallel to it in the seventh century."³ Of these three "dubia", — for it is noteworthy that at this stage E. Bishop only speaks of "some reservations"⁴, — the first is no longer valid; several investigations of Germanus' *ordo* have been made since Bishop's time.

Bishop's second dubium, "the relation of this so-called Gallican rite to the closely related rite of the Gothic Church of Spain" as minutely described by Isidore of Seville, can soon be dismissed. For a close comparison of the two rites shows that the order and structure of the Gallican rite of Germanus is undoubtedly more

¹ 3rd ed., Freiburg i. B. 1910, 559. Even dom Wilmart admits that the Koch-Bardenhewer rejection of G's authenticity does not count for much: "En outre O. Bardenhewer a dit d'un mot, se référant à Koch, que l'Exposition était apocryphe; mais cela non plus n'engage pas à beaucoup" (DACL VI, 1097).

² H. Leclercq, DACL XI, 650: "En 1909 une lubie d'E. Bishop tenta de jeter le discrédit sur l'Expositio, sous prétexte qu'elle n'avait jamais été 'critically examined'".

³ Appendix to dom Connolly's edition of the Homilies of Narsai, Cambridge 1909, 89.

⁴ One is reminded of the cruel but not unmerited verdict of dom Leclercq: "E. Bishop usait d'un langage hermétique, qu'il aggravait d'exceptions et de réserves avec une prodigalité déconcertante. La clarté paraissait être son ennemie personnelle et ses oracles ne parvenaient aux initiés que sous une forme sybilline". DACL IX, 1735 (art. "Liturgistes").

archaic and purer than the visigothic rite known to Isidore in the 7th cent. To mention only three matters: the *Ordo Germani* does not use yet the word "Offertory" (Isidor., *Eccl. Off.* I 14); it does not know yet the *Oratio Veli seu Sindonis*, common to Byzantium, Spain and Milan; nor does it yet, — no more than the Gallican sacramentaries, — cut the great Eucharistic prayer into two smaller prayers as does the rite of Isidore.

As for the third dubium, namely that up to the 7th cent. neither Spain nor Gaul could have had anything to offer comparable in elaboration or glory to what is revealed in the 5th cent. Syrian rite of Narsai¹, it frankly leaves one the impression of a definite *parti pris* on Bishop's side (just as does his expression: "of this so-called Gallican rite"). Coming from anyone else such a dubium might well suggest an *ignoratio elenchi*. Such ceremonial complexes as that of the Introit (with chanters, procession, pontifical *Ayos* and *Benedictus*), or of the Offertory (with solemn procession of the Gifts), are well authenticated features of the 7th cent. mass in Paris and Toledo (the latter is duly witnessed by Gregory of Tours a century before Isidore). These developments, as described by Germanus or Gregory or Isidore, do certainly not seem less "elaborate or glorious" than those we read about in Narsai or know of Justinian's Byzantium.

Edmund Bishop might have realized all this had he taken the trouble to study the Gallican rite impartially, and to read Gregory of Tours as well as Isidore of Seville. As it was, E. Bishop came back on this topic in 1915/1916, and in a more vigorous note than the mild reservations of 1909², thought he had by now discovered three passages in the *Expositio* of Germanus which must be dependent on Isidore. Concerning these passages, dom Wilmart, his devoted disciple, had to confess that they did not prove the case and could leave one quite sceptical³.

Since 1899, Mgr. Duchesne had firmly upheld the authenticity of the *Expositio*. Agreeing with Lejay on its exceptional worth, he had taken it as the basis for his description of the 6th cent. Galli-

¹ Narsai left Edessa for Nisibis in 457 and died c. 502.

² *Liturgica historica*, Oxford 1918, 131.

³ "Trois chapitres d'Isidore seulement ont été marqués comme voisins de trois passages de la première lettre. J'avoue que ces indications ne sont pas absolument concluantes par elles-mêmes et qu'on pourrait les discuter pour se réfugier derrière un commode scepticisme." Art. "Germain (Lettres de S.)", *DACL* VI, 1100.

can mass. Twenty years later, in 1920, annoyed at the vague insinuations of Bishop, in which he could only see "*un amoncellement de nuages*", and hoping to settle the matter, he wrote a few lines directed at Bishop, to reassert his unshaken conviction on the value of the *Expositio*. With unerring insight, keen sense of proportion and of the hierarchy of values, Duchesne pointed out that the real value of the letters did not lie so much in their strict authenticity, — meaning by this their coming from Germanus' own pen, — as in their authentic 6th cent. date¹.

But round E. Bishop a school had blossomed, of which dom Connolly and dom Wilmart were the prominent flowers. If Wilmart had found the arguments of Koch and even those of Bishop wanting, nevertheless the Isidore-hypothesis had made an impression on him². In his turn he ransacked the *De Ecclesiasticis Officiis* in the certainty of finding passages more cogent than those discovered by the master.

Passing from Bishop to Wilmart, we find that if the scope of his scrutiny narrows down to one point, that point is pressed much harder. No more questioning about the respective pomp of Gallican and Syrian ritual, nor whether Germanus' *ordo* proves more traditional than Isidore's. The only question for Wilmart is that of the literary dependence of Germanus on Isidore. But this dependence is held to be so textual, multiple and obvious, that the verdict of plagiarism is unescapable. All in all, Wilmart counts in Germanus five borrowings from Isidore and one from the latin *Apophthegmata* or *Verba seniorum* (c. 560). Of these, one text, taken from the second letter, seems so decisive to our critic, that he does not judge it necessary any more to quote the others³.

¹ "Je ne vois pas qu'il y ait la moindre raison de contester cette attribution (to St. Germanus, as given in the inscription of the letters). Cependant si elle venait à être écartée, il n'en résulterait rien contre la valeur du document considéré comme expression du rituel gallican. Qu'il soit de la plume de s. Germain ou de celle d'un autre clerc mérovingien, cela n'a évidemment aucune importance." *Origines du Culte chrétien*, 5^e éd. 1920, 163.

² "Il (Bishop) a réagi contre l'opinion reçue par une protestation des plus nettes tendant à retarder les Lettres jusqu'au VII^e ou au commencement du VIII^e siècle, mais sans plus de détails . . . Ces réclamations n'auront pas été inutiles, mais elles ne sont pas une discussion du problème." *DACL* VI, 1097.

³ "Tout compté, le parallélisme s'étend sur six textes ou groupes de textes. Il serait assez long de les confronter ici jusqu'au détail. Il suffira de citer le rapprochement le plus probant, d'une évidence si complète qu'il ne laisse place à aucune échappatoire et qu'ensuite on n'hésite plus à reconnaître l'influence du *De ecclesiasticis officiis* sur les Lettres, chaque fois que les deux

Passage 1.

Let us then examine this first and most incriminating passage, the great offender in Wilmart's view. We shall however not be satisfied with comparing G (Germanus) with I (Isidore), but we shall introduce a third point of comparison. This is a text of St. Augustine, which throws, we believe, an entirely different light on the relation of G to I.

Augustine, *Confessiones* X 33
(PL 32, 800)

melos omne cantilenarum suavius quibus Davidicum psalterium frequentatur . . . cum reminiscor lacrymas meas quas fudi ad coetum Ecclesiae,

Isidore, *De Eccles. Offic.* I 5

(PL 83, 742A)

Psallere usum esse primum post Moysen *David* prophetam, in magno mysterio prodit Ecclesia . . . Hic enim cantorum princeps psalmodumque thesaurus esse promeruit, cuius *psalterium* idcirco cum *melodia cantilenarum suavius ab ecclesia frequentatur* quo facilius animi ad *compunctionem* flectantur.

Propter carnales autem in ecclesia, non propter spirituales, consuetudo cantandi est institu-

Germanus, *Second letter*

(PL 72, 95AB)

Rex Salomon . . . cantores instituit . . . ut inter reliqua ornamenta quae fulgebant in templo etiam divina eloquia dulci proferrentur eloquio, ut tanto plus delectaretur populus Dei verbo quanto elegantiusolvebatur vocis ornatu.

Propter carnales namque in ecclesia, non propter spirituales, consuetudo est constituta cantandi,

écrits se trouvent en présence autour d'un sujet commun. C'est la deuxième lettre, à propos des antiennes, qui nous fournit cette curieuse démonstration de la dépendance. L'emprunt provient du chapitre d'Isidore sur les psaumes, il est direct et textuel, comme on peut le voir, sans qu'il soit besoin de le faire ressortir. Deux mots seulement ont été changés ou modifiés par le rédacteur franc: au lieu de autem, il écrit namque, et constituta, au lieu de instituta." (En note: "De plus il déplace le mot cantandi") *ibid.*, 1100-1.

ita fluctuo magisque adducor cantandi consuetudinem approbare in ecclesia, ut per oblectamentum aurium infirmior animus ad affectum pietatis assurgat.

ta, ut qui verbis non compunguntur suavitate modulaminis moveantur.

Sic namque et beatissimus Augustinus in libro Confessionum suarum consuetudinem canendi approbat in ecclesia, ut per oblectamentum, inquit, aurium infirmior animus ad affectum pietatis exsurgat.

ut qui verbis non compunguntur suavitate modulaminis moveantur,

pensantes quanta sit dulcedo caelestia cantici, quando in incolatu huius saeculi tam eleganter resonat ecclesia laudes Christi.

In this passage composed of three sentences, the only point that struck Wilmart was the identity of the second sentence in Isidore and Germanus. That this identity indicates a borrowing is obvious enough. But to assert triumphantly without more ado that the borrowing is by G from I, and not by I from G, is just an uncritical *petitio principii*. Now a comparison of G and I with a *tertium quid*, namely Augustine, gives a clear intimation that it is Isidore who borrows from Germanus. For what strikes us most, in comparing the three texts given above, is that whereas the whole passage of Isidore is nothing but a paraphrase of Augustine, except very precisely for the second sentence which has nothing to correspond in Augustine, Isidore has nothing in common with Germanus except precisely that second sentence. The only inference we would feel bound to draw from this, is that Isidore brought together two ideas, one from Augustine, one from Germanus, gleaned from his vast erudition. The association of ideas which made Isidore switch over from Augustine to Germanus was prompted by the *lacrymas* in Augustine. These are really tears of emotion in Augustine's context, not of compunction: but once they are taken in this sense, the connexion with Germanus' *compunguntur* is established. The argument of Augustine was all of a piece: Should one allow musical emotion to enrich, or to interfere, with the naked thoughts presented to the mind in psalm-reading? The argument of Germanus also was homogeneous: it does not speak of David nor

even of psalms, but simply of singing. Solomon established singers and chant, a) because chant enhances God's word, b) moves to compunction, c) raises a nostalgia of heaven. The argument of Isidore runs two hares at the time, hovering between the two tracks.

One may further raise the question: Would a late-Merovingian cleric of "the end of the 7th or the beginning of the 8th cent." still have bettered the grammatically correct but flat expression *consuetudo cantandi est instituta*, typical of the "Isidorian-style", into the more elegant *consuetudo est constituta cantandi*, quite fitting the pen of the more polished Germanus? Be that as it may, the first collation of Isidore-Germanus, which in Wilmart's view was to be "*probante, d'une évidence si complète qu'elle ne laisse place à aucune échappatoire*", of Germanus' dependence on Isidore, offers not only "*une échappatoire*", when cross-examined by Augustine's evidence, but a refutation of Wilmart's contention. For if the collation proves anything, it is a conflation by Isidore of two different strains of thought, the one derived from the *Confessions*, the other from our *Expositio*.

What about the next four texts? After the "overwhelming proof" of Germanus' dependence on Isidore, afforded by the first passage just analyzed, Wilmart does not find it necessary to quote them any more: "*On peut se contenter dès lors d'indiquer les références des autres passages*". Having been convinced of the opposite thesis by the very "trump-card" of Wilmart, we will, as good players, give him another chance. But before doing so, we shall have to remind ourselves of the ruling criterion of our inquiry: As the Gallican rite described by Germanus and the Gothic rite described by Isidore are twin brothers, we shall not be surprised to find the same point of ceremonial commented upon by our two authors. To answer our real question: "Which of the two authors proves the oldest?", only traces of different stages of ritual development in either commentary can be of any use. Again we shall not stop at a general parallelism of thought or wording we may meet in G and I: passage 1 has already made it clear that one of the two has read the other. Nothing less will do than a clear sign of literary dependence (theological development if any, vocabulary, composition, redaction).

Passage 2.

Germanus (PL 72, 92C):

Spiritualiter *iubemur silentium facere* . . . ut tacentes a tumultu verborum ad id solum cor intendat ut in se Christum suscipiat.

Isidore, *Eccl. Off.* I 10, 1–2 (PL 83, 745 AB):

De lectionibus . . . Unde oportet ut quando psallitur, psallitur *ab omnibus*, cum lectio legitur, facto silentio, aequè audiatur *a cunctis* . . . Ideo et diaconus clara voce *silentium admonet*, ut, sive dum psallitur sive dum lectio pronuntiatur, *ab omnibus* unitas asservitur, ut quod *ab omnibus* praedicatur, aequaliter *ab omnibus* audiatur.

Here is, *pace* Wilmart, neither ideal nor verbal parallelism unless one wants to clinch to *iubemur silentium facere* on one side, *silentium admonet* on the other. But the two rites described are quite different. G comments on the admonition by the deacon before the Great Entrance (Offertory) of the Gifts; I is commenting on a similar admonition before the Readings at the beginning of the Catechetical synaxis or Mass of the Catechumens. In G the point is that the silence is to be kept in order to receive Christ (cp. the Byzantine Offertory-song: Let us lay aside all wordly care . . . to receive the King of all . . .). In I the point is that silence should be kept so that everyone might hear what is read. One wonders why Wilmart brought this passage in at all, except to make bulk.

Passage 3.

Germanus (PL 72, 92CD –93A):

Sonum autem *quod canitur* quando procedit oblatio, hinc traxit exordium. Praecepit Dominus Moysi ut faceret tubas argenteas, quas levitae clangent quando offerebatur hostia, et hoc esset signum, per quod

Isidore, *Eccl. Off.* I 13,1 (PL 83, 751C–752A):

De offertoriis. Offertoria quae in sacrificiorum honore *canuntur*, Ecclesiasticus liber indicio est veteres cantare solitos, quando victimae immolabantur, sic enim dicit: Porrexit, inquit, sacerdos . . .

intelligeret populus qua hora inferebatur oblatio, et omnes incurvati adorarent Dominum, donec veniret columna ignis aut nubes, qui benediceret sacrificium. Nunc autem procedentem ad altarium corpus Christi, non iam tubis irreprehensibilibus, sed spiritalibus vocibus praeclara Christi magnalia dulci modilia psallit Ecclesia.

... tunc exclamaverunt in tubis ductilibus et sonuerunt coram Deo (Eccli. 50, 16). Non aliter et nunc "in sono tubae", i. e. in vocis praedicatione cantu accendimur.

In both Gallican and Gothic rites the Offertory-song is called the *Sonus*, because its antiphonal refrain was *Alleluia in sono tubae*. The choice of this refrain still requires an explanation, and the only one our authors could give is the historical one: that sacrifices in the Old Testament always began by a blast of trumpets. Beyond this general explanation, to which both commentators are well nigh committed, the details of the comments are different: G refers to Exodus, I to Ecclesiasticus. Of parallelism of wording again there is no trace; even the *tubae irreprehensibiles* of G, have become in I the *tubae ductiles* familiar to the Vulgate psalter.

All this does not give us a clue yet for deciding that G is later than I. There is however a hint that I is later than G: the use of the word "Offertory" still unknown in the Gallican documents of the 6th cent., but freely used by Isidore in the 7th. Like passage 1 then, if passage 3 is to prove anything, it witnesses rather for the anteriority of Germanus.

Passage 4.

Germanus (PL 72, 93C):

Laudes, hoc est Alleluia, Joannes in Apocalypsi post resurrectionem audivit psallere. Ideo hora illa, [qua] Domini palleo quasi Christus tegitur caelo, Ecclesia solet angelicum canti-

Isidore, *Eccl. Off.* I 13, 1 (PL 83, 750B):

Laudes, hoc est Alleluia canere, canticum est Hebraeorum cuius expositio duorum verborum interpretatione consistit, hoc est laus Dei, de cuius mysterio Joannes in Apocalypsi

cum [cantare]: quod autem habet ipsa Alleluia prima secunda et tertia signat tria tempora, ante lege[m], sub lege, sub gratia.

refert Spiritu revelante vidisse et audisse vocem exercitus angelorum, tamquam vocem aquarum multarum, et tamquam vocem validorum tonitruum dicentium: Alleluia.

Here again both G and I are committed to explain why the Alleluiatic Responsorium before the Gospel is called *Laudes*, (viz. that *Allelu-Ia* means *Laudate Deum*), and whence Alleluia has come to be a refrain by itself detached from psalm-sentences, (to wit: the example given to John in the Apocalypse). Beyond this, G has a reference to the Resurrection, and an explanation of the treble Alleluia. Verbal parallelism: *Laudes, hoc est Alleluia* (G I) + *canere* (I).

All this again does not give a clue yet to the respective age of G and I.

Passage 5.

Germanus (PL 72, 94B):

Benedictionem vero *populi sacerdotibus* fundere Dominus *per Moysen* mandavit . . . dicens: Loquere ad filios Aaron et ad filios eius: Sic benedicetis populo: *Benedicat tibi et custodiat te* (Num. 6, 23–24) et cetera quae sequuntur.

Isidore, *Eccl. Off.* I 17, 1 (PL 83, 754 AB):

Benedictionem autem dari a *sacerdotibus populo*, antiqua *per Moysen* benedictio pandit, et comprobatur, qua benedicere populo sub sacramento trinae invocationis iubetur. Ait enim ad Moysen Dominus: Sic benedices populum meum, et ego benedicam illos: *Benedicat te Dominus et custodiat te*, illuminet Dominus faciem suam super te et misereatur tui, attollat Dominus faciem suam super te, et det tibi pacem (Num. 6, 23b. 27. 24–26).

Both authors comment on the solemn blessing of the communicants after the Lord's Prayer; both refer this priestly blessing to the institution of blessing given in Numbers, I quoting in full,

G quoting the initium only of the Aaronic blessing. Verbal parallelism: five words.

One must say, as for the previous passage, that this gives no clue to dating G in respect of I. And yet passage 4 and 5 do give a hint of the anteriority of G on I. Isidore titles all his paragraphs in this way: *de Lectionibus*, *de Offertoriis*, etc. Germanus' text is unbroken by titles, but each paragraph begins by the subject-word of the paragraph:

Sonum autem quod . . .

Laudes, hoc est . . .

Benedictionem vero . . .

etc.

This is a striking feature of Germanus, because of its regularity. With Isidore the initia of the paragraphs, following the short title, may begin any way, but sometimes the initium of Germanus has been retained. This is the case in passage 4 and 5, where it is just the initium that provides the meagre verbal parallelism. The fact that such initia are postulated by the untitled paragraphs of the *Expositio*, while they have lost their meaning and their regularity in the *Officiis ecclesiasticis*, seems to us a clue almost as cogent as that of passage 1.

To sum up: keeping only to the internal evidence of the *Expositio* and the *Officiis*, there seem to be at least three grounds for deeming the *Expositio* as the older of the two, and Isidore as dependent on Germanus. These reasons are: 1. the clear conflation of a thought of Augustine and one of Germanus in the passage on musical psalmody (passage 1); 2. the more archaic features of Germanus' liturgy, which ignores still the *Oratio Veli seu Sindonis* and the word "Offertory"; 3. the typical initia of the untitled paragraphs of Germanus which can only be traced in Isidore as meaningless vestiges.

These arguments of internal evidence should be corroborated by a consideration of external evidence taken from literary history. Wilmart himself recognizes that, written at the earliest round 620, the *De ecclesiasticis officiis* did not exert any real influence in Spain before the end of the 7th cent., and that even if it be true that it is in France that the works of Isidore were first disseminated, yet it remains that the MS tradition of the *De ecclesiasticis officiis* is very limited, outside Spain, before the Carolingian period. This squares with Leclercq's assertion that the *De eccle-*

siasticis officiis was not known in Frankish Gaul before the 9th cent. The date is hopelessly too late for Isidore's work to have influenced "Germanus'" description of the Gallican rite, already stamped out of existence at the time. (St. Germain-des-Prés, the shrine of St. Germanus in Paris, adopted the Roman liturgy before the end of the 7th c.!)

The dependence, then, of Germanus on Isidore, foreshadowed by E. Bishop and "proved" by Wilmart, appears on closer inquiry to be a myth. One can understand the sarcastic onslaught which Leclercq, in a later article of his Dictionary¹, brought to bear on Bishop the "hierophant" and Wilmart the "hierodule", even though Wilmart's attack on "Germanus" had appeared in his own *Dictionnaire*². One must admit that behind the stolid traditionalism of the Duchesne-Lejay-Leclercq type, there may sometimes lurk more scientific wisdom than in the clever but biased flair of the Bishop-Wilmart brand.

A full "reconsideration" of Germanus should not stop, of course, at the negative *déblaiement* which consists in disengaging him from the 7th cent. Isidore, and from the 7th cent. Gothic rite. It remains to be shown where the 5th and 6th cent. developments, which give to the Gallican rite its proper physiognomy, actually do come from: that their origin is not to be found in Arles, nor in Rome, but in Constantinople; that these features were elaborated in Byzantium during the 6th cent. but not later than 565; and finally that there is sufficient evidence to indicate that these same features were fully known in Germanus' entourage as early as 568 or 569. This would leave seven years still to St. Germanus for integrating them into his Parisian *Ordo*, and explaining them to his clergy in the double *libellus* of the *Expositio de missa et de antiphona*³.

¹ Art. "Messe, § XXXII: Messe gallicane", DACL XI, 650 s.

² Art. "Germain (Lettres de S.)", DACL VI, 1049-1102.

³ As this positive part of "Pseudo-Germanus reconsidered" could only be too summarily sketched at the Conference, we felt we must refrain from giving it in these proceedings. It has since been published in the *Messenger de l'Exarchat patriarcal russe en Europe occidentale* 32, Paris 1959, under the title: *L'Expositio Missae gallicanae est-elle de S. Germain de Paris († 576)?*

The Old-Roman Rite

S. J. P. VAN DIJK O. F. M., London

However fragmentary and vague one's knowledge, no one who has any interest in the early history of the Roman rite can fail to observe that research into what is termed Old-Roman or pre-Gregorian suffers from acute teething trouble. I find even this diagnosis incorrect. And if this paper leaves you with the impression, that, in my view, this field of investigation is in some sort of a mess, your opinion will be accurate indeed. However, this does not imply too much criticism of those engaged in the problem. The state of affairs is largely the result of the past, a) of the specialization of modern research in general by which we distinguish between musicologists, liturgists and various types of historians, b) of the overwhelming stream of articles in which details are not always sufficiently placed against the background of history and historical research, c) of the desire to provide a quick solution for important but much too complicated problems which can only be solved after thorough study of other historical facts, and d) of the entirely unjustified but persistent fear among Roman-Catholic scholars of saying something which might detract from the glory of medieval Rome.

At every turn the search into the subject encounters innumerable problems. It is for this reason that here only the principal points can be surveyed. And in order to prevent disappointments I must inform you at once that I have little new to offer, only the title of this paper which spells another hypothesis. I wish to speak not of the Old-Roman chant but of the Old-Roman rite which, I believe, is the oldest urban custom.

The Progress of Study

The *Paléographie musicale*¹ gave in 1891 manuscript facsimiles of a type of chant which does not fit into the tradition of what is

¹ Pal. mus. II, Solesmes 1891, 4, 1.

known as Gregorian. It was suggested that these compositions were of a later date, in the Gothic style of the twelfth and thirteenth centuries. In 1912, however, Dom Andoyer¹ defended the idea that they were relics of a pre-Gregorian chant, written in a style which holds the middle path between the Gregorian and the Ambrosian. The thesis of Andoyer was followed by Bannister, Besseler, Gastoué, Ursprung, etc., that of the *Paléographie* by Ferretti, Borella, Brou, Handschin. But the last two changed their opinion.

The fact is that since 1950 much new material has come to light. From this it is obvious that there can no longer be a question of a few scattered relics or odd compositions but of a real repertoire which must have had a long and venerable existence. Still, in the 14th volume of the *Paléographie*² Dom Hesbert wisely pronounced no judgment on its origins. And even today, all answers must be regarded as hypothetical. Scholars agree on the fundamental point that this chant was Roman. Hence the terminology Old-Roman is correct. But the trouble is that, notwithstanding our steadily increasing knowledge of the sources, we are almost completely in the dark about the age of this repertoire, its place in the church of Rome, its development and decline. The study, obviously, cannot avoid the fascinating question of the relationship of this Old-Roman chant, preserved in relatively few manuscripts, with the Gregorian chant which became accepted by the Western Church on the authority of Rome. But those who favour the terminology pre-Gregorian (in the sense of "before Gregory the Great")³ are ready with their answer before the question of Gregory's part in the Roman liturgy is even explained⁴. Likewise, the attempt to prove the Frankish origin of the so-called Gregorian chant is premature. It starts, moreover, from the unspoken but disastrous assumption — which still does so much harm to liturgical studies — that, if

¹ R. Andoyer, Le chant romain antégrégorien, in *Revue du chant grégorien* 20, 1912, 71 ff. 107 ff.

² *Pal. mus.* XIV, 289.

³ O. Heiming, Vorgregorianisch-römische Offertorien in der Mailändischen Liturgie, in *Liturgisches Leben* V, Regensburg 1938, 72 ff.; P. Borella, Ambrosiano e pre-gregoriano, in *Ambrosius* 23, 1947, 14 ff.

⁴ H. Ashworth, Did St. Gregory the Great compose a Sacramentary?, in *Studia Patristica II* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 64), Berlin 1957; Idem, Did St. Augustine bring the Gregorianum to England?, in *Ephemerides Liturgicae* 72, 1958, 41 ff.

one thing comes from Rome, that what is different must necessarily come from elsewhere.

We are concerned with what is Old-Roman. Problems connected with Gregorian are considered indirectly, whenever its history provides records bearing upon the Old-Roman tradition. For the sake of clarity, you may like to know at once of the three basic hypotheses, put forward by the *forum* of Arbeitsgemeinschaft of the international congress at Cologne last year¹.

1. The hypothesis Huckle². Before the end of the eighth century the *cantus romanus* was what we call Old-Roman. With the spreading of the Roman liturgy among the Franks, a new, reformed style of chant was created in Gaul. This is the Gregorian chant. — Old-Roman chant is simply Roman, and Gregorian Frankish or Franconian.

2. The hypothesis Lipphardt. In the second half of the eighth century the *cantus romanus* spread and was accepted throughout Gaul. This became known as the Gregorian chant. In Rome itself this developed further to become the Old-Roman chant, preserved in manuscripts from the eleventh to the thirteenth century. — Both repertoires are Roman, but Old-Roman is really New-Roman.

3. The hypothesis Smits van Waesberghe³. After the evolution of the liturgical year, a new style of chant was created in the second half of the seventh century by the monks of the basilica

¹ Report and essays to be published.

² H. Huckle, Die Einführung des gregorianischen Gesangs im Frankenreich, in *Römische Quartalschrift* 49, 1954, 172 ff.; Idem, Die Tradition des gregorianischen Gesangs in der römischen Schola Cantorum, in *Actes du Congrès de Vienne 1954*, 120 ff.; Idem, Gregorianischer Gesang in altrömischer und fränkischer Überlieferung, in *Archiv für Musikwissenschaft* 12, 1955, 74 ff.; Idem, Die Entstehung der Überlieferung von einer musikalischen Tätigkeit Gregors des Großen, in *Die Musikforschung* 8, 1955. Also Br. Stäblein, Zur Entstehung der gregorianischen Melodien, in *Kirchenmusikalisches Jahrbuch* 35, 1951, 5 ff.; Idem, Zur Frühgeschichte des römischen Chorals, in *Atti del congresso internazionale di musica sacra* (Roma, 25–30 maggio 1950), ed. I. Anglès, Desclée 1952, 271 ff.

³ J. Smits van Waesberghe, Neues über die Schola Cantorum, in *Actes du Congrès de Vienne*, 111 ff.; Idem, The Two Versions of the Gregorian Chant, in *Sixth Congress of the International Musicological Society*, Oxford 1955; Idem, L'état actuel des recherches scientifiques dans le domaine du chant grégorien, in *Actes du troisième congrès international de musique sacrée*, Paris 1957, 206 ff.

monasteries in Rome. This is the Gregorian chant which spread north of the Alps. The ancient, Old-Roman style was maintained for the papal liturgy. — Both repertoires are Roman; Old-Roman is, indeed, very old Roman and papal chant; Gregorian is basilica chant and, up to a point, New-Roman.

The Old-Roman Rite

The by now intense study of the last decade still bears the characteristics of a first discovery. Those who were and are most interested in the subject are predominantly musicologists. The reason is obvious. Apart from the fact that the work is merely historical, as yet without practical consequences, the oldest, the most striking and the best known manuscripts are liturgical books with notation: four graduals and two antiphonals. Historico-liturgical studies are on the increase¹, but they are influenced by a harmful limitation. Neither Dom Huglo², listing all known sources in 1954, nor the musicologists at the congress of Cologne realised that the problem must be seen in far wider perspectives. At the International Musicological Congress at Oxford in 1955, professor Smits van Waesberghe³ proposed as one of the principles of research that we have not to do with "two different liturgies" nor even with "particular liturgical services and texts" but principally with "two melody repertoires". This, in my opinion, is mistaken. The main sources include not only chant books but sacramentaries, missals, an office orational and an ordinal. Of one church, St. Cecilia in Trastevere, we have in addition to a gradual of 1071⁴, a contemporary lectionary⁵ and a

¹ E. g. M. Huglo, *Les antiennes de la procession des reliques. Vestige du vieux-romain dans le pontifical*, in *Revue grégorien* 31, 1952, 136 ff.; W. Lipphardt, *Die Antiphonen der Sonntagsvespern in der altrömischen Liturgie*, in *Der kultische Gesang ... gregorianisches Werkheft ... 75. Geburtstages D. Johner*, ed. F. Fack, Cologne 1950.

² *Le chant «vieux-romain». Liste des manuscrits et témoins indirects*, in *Sacris Erudiri* 6, 1954, 96 ff.

³ See p. 187, note 3.

⁴ J. Hourlier-M. Huglo, *Un important témoin du chant «vieux-romain». Le graduel de sainte-Cécile du Transtévère (Manuscrit Phillipps 16069, daté de 1071)*, in *Revue grégorien* 31, 1952, 26 ff.; see Huglo, *Le chant*, loc. cit., 98 f.

⁵ Cambridge, Fitzwilliam Museum, Coll. S. Cockerell; see W. H. Frere, *Studies in Early Roman Liturgy, III: The Roman Epistle Lectionary*, in *Alcuin Club vol. 32*, Oxford 1935, 70; Hourlier-Huglo, loc. cit., 32.

slightly later passional¹. In point of fact, Amalar of Metz (830–840), who was intensely interested in the variety of urban customs, gave all his attention to the textual not the musical repertoire. To him the differences between Old-Roman and Gregorian were exclusively liturgical. To add a personal note from the development of my own researches, I can assure you that, where at this early stage so many books of different type are found, many more will come to light in the near future. But upon one condition, that the subject is seen in its entirety. The chant books represent not just musical variations in a local repertoire – this idea in itself is quite unhistorical from a liturgical point of view – but they are an integral part of definite liturgical customs. The musical features, so fascinating to musicologists, are part of a much larger complex which has equally striking textual characteristics. These may not be so prominent in the Mass liturgy – within the precincts of a large city they never were – but even the few secular Office books known so far show that the textual divergences are very numerous in the choir liturgy. And what can still be expected from the study of lectionaries, of kalendars, of psalter antiphons, of accessory Offices and prayers², of ceremonies and rubrics³? The first task then will be to identify the manuscripts preserving this living Old-Roman tradition. On this basis alone, a basis provided by liturgists, can musicological investigation be built. Our knowledge of the origins and history of Old-Roman chant will very much depend upon the study of this Roman and, for that matter urban, liturgical custom. This is why the term Old-Roman rite or liturgy is adopted, as far as I know for the first time, in a forthcoming publication by Dr. Hazelden

¹ Rome, Vatican Library, Vat. lat. 5736 (12th century); also Vat. lat. 6075 and 6076 which are early 17th century transcripts from books of St. Cecilia's.

² Gregory III ordered the monks to say three psalms and the gospel of the day after vespers; see G. Ferrari, *Early Roman Monasteries. Notes for the History of the Monasteries and Convents at Rome from the V through the X Century*, in *Studi di antichità cristiana*, vol. 23, Città del Vaticano 1957, 166. 231. 319.

³ To the rubrical problem posed by J. Handschin, *La question du chant «vieux-romain»*, an appendix to his "Sur quelques tropaires grecs traduits en latin", in *Annales musicologiques* 2, 1954, 49 ff., on *Hanc antiphonam cantamus simul tantum et sine organo* (Rome, Archivio S. Pietro, B. 79, fol. 97), it should be added that London, British Museum, Add. 29988, has no rubrics and cannot be compared.

Walker and myself, entitled *The Origins of the Modern Roman Liturgy*¹.

The Liturgical Customs in Rome

Even at the present state of liturgical research it seems almost a mortal sin to insist that medieval Rome had more than one custom of public worship. If one has to believe such studies as that by Chavasse on the Gelasian sacramentary², the *regiones*, the *diaconiae*, the *tituli*, cemeterial and patriarchal basilicas, etc. were all nicely centred around the *patrimonium* of the bishop of Rome. Papal liturgy, papal ceremonial and papal books are all made into obvious examples of how public worship should be performed in the churches in or near the City. Differences are immediately explained "away" by chronological sequence. It is all so logical to twentieth-century concepts of ecclesiastical organisation. Unfortunately, the facts were different. Reading history backwards has many disadvantages; but if one starts from the thirteenth century, the age which saw the beginnings of centralisation policy in matters liturgical, the danger cannot be so great.

1. The Later Middle Ages

By 1275 the City knew four liturgical customs, of which one had four different versions³.

1a) The papal court, officially residing at the Lateran palace and celebrating in the pope's private chapel of the *Sancta Sanctorum*, had its Office reorganised in the last years of Innocent III's reign. The authentic choir liturgy of the court is preserved in a generally acceptable revision of Honorius III which was adopted by the Friars Minor in 1230. The Mass liturgy of the court was not re-organised; a general missal was issued by Honorius. It was equally adopted by the Franciscans in 1230 and revised,

¹ S. J. P. van Dijk—J. Hazelden Walker, *The Origins of the Modern Roman Liturgy. The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century*, London 1960.

² A. Chavasse, *Le sacramentaire gélisien* (Vaticanus Reginensis 316). *Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle*, in *Bibliothèque de théologie, Série IV, Histoire de la théologie*, Desclée s. a. (1958).

³ For details of this survey see van Dijk-Walker, op. cit., 95 ff.

at court again, in the 1240's. Compared with the breviary, the missal was much out of date, thus proving that the court tradition was long standing. The Franciscan editions are noted throughout; the repertoire is Gregorian in central Italian notation.

1 b) The Franciscan court liturgy was revised by Haymo of Faversham in 1243–44, and published by the friars in a series of books, their second editions, in the years 1253–60. The musical repertoire is the same but in square notation.

1 c) Not only the Franciscans and Augustinians adopted the court liturgy but several churches in and around Rome. The versions and revisions are very much mixed up. The Hospitallers of the Holy Ghost, founded at Santa Maria in Saxia by Innocent III, adopted the court liturgy before the pontiff's reform. The *Sancta Sanctorum* itself soon used rubrics and books based upon Haymo's work. The papal chapel of St. Eustace in the City had a Roman psalter with accessory prayers and Offices partly according to the reform of Innocent or the version of Honorius, partly according to the correction of Haymo. At Santa Maria Maggiore the missal was the revised version of the Honorius missal. At the hospital of St. Saviour's near the Lateran or in some other church the same type of book was used, but it includes a large portion of an Haymonian missal and was bound up with an urban sacramentary. An unidentified church in Rome and the cathedral of Bevagna or thereabouts had urban sacramentaries, this time in the revision of John Cajetan Orsini, to be mentioned below. In the late thirties San Rufino, Assisi, used a local missal, full of Old-Roman texts, while the breviary was that reformed by Innocent III. Both are bound into one volume, the so-called Breviary of St. Clare. By the seventies the antiphonal of this cathedral was still derived from the first edition of the Franciscan breviary; its breviaries and missals were of the second Franciscan edition. The musical repertoire of all these churches was Gregorian, except perhaps the gradual at Assisi in the thirties.

2) St. Peter's in the Vatican had a very different custom. If, at this stage, its books cannot be identified with those of the Old-Roman rite, they were certainly derived from it. Towards the end of the century Haymonian books were also used¹.

¹ Rome, Archivio S. Pietro, F. 16. See A. Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum, Freiburg i. Br. 1896, Graz 1957, 190f.

3) Cardinal John Cajetan Orsini, later Nicholas III, had devised a new urban custom in the mid-fifties. It was based upon the kalendar of St. Peter, the sacramentary of the City and the rubrics of the court. The whole Orsini question which I discussed for years with the late Mgr. Andrieu, has now been settled with my discovery of two court missals which announce themselves as such in their title¹. Not all Orsini books are known as yet; both the kalendar and the lectionary are typical, but even the sacramentary has distinguishing features. Orsini's musical repertoire is definitely Gregorian.

4) The Lateran basilica, served by the Canons Regular of St. Fridian, had its own custom. We have only a missal from the early thirteenth century². Although closely connected with the court liturgy, it clearly differs and is based upon the basilica liturgy of the previous century. Yet the canons had changed many details; the tendency "to join the court" is evident. We do not know whether the Lateran books were adopted by other urban churches. But the canons, who belonged to a widespread congregation, followed the same custom in their numerous houses throughout Italy and as far as Germany and Poland. Their musical repertoire as such is unknown, but we can be sure that it was Gregorian.

LC. 13th
A survey of this century provides the answers to three important questions. First, in the beginning of the century, at least from the reform of Innocent III (1213–1216) the repertoire of the court liturgy is Gregorian. The gradual can be checked not only in the Franciscan noted missal, Naples, BN, VI G. 38³, which *Le graduel romain*⁴ gives as the only source for this period (and erroneously as from San Giovanni di Carbonara, Naples, instead of the Franciscan friary of Salerno) but also in the Franciscan graduals, based upon Haymo's ordinal, issued in the 1250's. The Office chant exists in numerous copies of the Franciscan noted breviary of 1230 and in their antiphonals of the fifties.

¹ S. J. P. van Dijk, *The Authentic Missal of the Papal Court*, in *Scriptorium* 14, 1960, 269, 282; van Dijk-Walker, *The Origins*, 156 ff.

² Rome, Archivio di Stato, arch. antico del Ssmo Salvatore, 997; see van Dijk, *The Authentic Missal*, loc. cit., 312 f.

³ For a detailed description see van Dijk, loc. cit., 262 ff.

⁴ *Le graduel romain*. Edition critique par les moines de Solesmes. II: *Les sources*, Solesmes s. a. (1957), 85.

The second answer is to the question why manuscripts with Gregorian chant are only found in Rome by the thirteenth century and those with Old-Roman chant from the eleventh. The cumulative activities of the court liturgists, of the Franciscans and of Nicholas III provide this answer and, actually, take away much from Huckle's theory. There is first the change of notation¹. The Franciscan first editions are in *nota romana*, Beneventan notation which the friars must have borrowed from the court. After the exile of Innocent IV at Lyons both the court and the Franciscan Order adopted the *nota francigena*, the square notation which had penetrated into Umbria at least during the thirties². This notation was also adopted by Orsini. Secondly, many factors, including papal policy, episcopal legislation and Roman propaganda, contributed to the rapid spread of the modern Roman liturgy with its new, easily readable notation; the *nota romana* was meaningless to people north of Latium. Many old books of every possible local use in and around the Eternal City were discarded during a short period of fifty years or so. Thirdly, there is the drastic activity of Orsini. He accomplished his propaganda of some twenty years within the Aurelian Walls during his pontificate, when he had destroyed the old books of the secular clergy who thus far had escaped or dodged his authority. Orsini probably did away with whatever looked old to him, irrespective of custom. Monasteries, of course, were exempt. Hence the books of St. Cecilia in Trastevere escaped. The Vatican had its archives and library. The old volumes found a safe hiding place when, perhaps already as archpriest of the Vatican chapter, Orsini introduced his own version of urban liturgy. The fact is that Old-Roman manuscripts, if their place of origin is known, come from either monasteries or such grandiose places as St. Peter's and St. John's of the Lateran³.

A third point comes to light from this survey. Local customs, however different, influenced each other thoroughly. Both the court pontifical and the ordinal, not to mention urban manuscripts, show this. The former⁴ has Old-Roman elements not found in its model, the twelfth-century pontifical. The book

¹ See van Dijk-Walker, op. cit., 221, 329 ff.

² See van Dijk, The Breviary of St. Clare, in *Franciscan Studies* 8, 1948, 351 ff.

³ See Huglo, *Le chant*, loc. cit., passim.

⁴ See the study by Huglo cited above p. 188, note 1.

was issued early in the reign of Innocent III, who had been a canon at St. Peter's. Furthermore, during papal stations in the greater basilicas, the liturgy and ceremonial were usually according to the use of the court. But there were exceptions. Some well-known processions and the vigils preceding matins of the principal feasts do not occur in the court ordinal, except for some, interpolated later on, from the *Liber politicus*¹. On such occasions the court evidently followed local books. One of these occasions was the Easter Sunday vespers. When the pontiff celebrated, they were held at the Lateran basilica and chanted from the *antiphonarium diurnum romanum*². These vespers were not according to the use of the court, for Innocent's ordinal gives the order of antiphons and psalms, when they are said in the palace chapel. Nor were they according to the use of the basilica; the canons said their own vespers after the pope had left and sung vespers "according to the Roman use". Therefore, both papal chaplains and Lateran canons knew a "Roman gradual" different from their own ones and used by the pope in the Lateran basilica on this particular occasion. The suspicion that this was the Old-Roman gradual will soon be confirmed.

The various versions and revisions of the palace liturgy did not exist during the twelfth century. From before Innocent's reform the court Office is known in two, unfortunately, badly damaged portable Franciscan breviaries³: They are full of Old-Roman details; they also have features which do not fit into anything else known from Rome, such as eleven O-antiphons, where the Lateran knew seven and the Old-Roman books nine⁴. Notwithstanding the local influence upon these books, as a whole they

¹ Van Dijk-Walker, op. cit., 82, note 2; 104 ff.

² For the sources here quoted see van Dijk-Walker, op. cit., 109, note 1. Compare this terminology with the note in the 8th century gradual of Mont-Blandin, cited by Huglo, *Le chant*, loc. cit., 111: *Ista hebdomada* (septima post Pentecosten) *non est in antefonarios romanos*. Distinction must be made between these "Roman" books and those of the "Roman Church", the term used by Amalar and in the Fontenelle catalogue; see below. — I cannot find any historical justification for Handschin's opinion, see above p. 189, note 3, that the Mont-Blandin gradual would have been used for Old-Roman chant, although liturgically it is Gregorian. One should rather accept the normal process that the book preserves Old-Roman elements, as do so many others.

³ Van Dijk-Walker, op. cit., 113 ff.

⁴ London, British Museum, Add. 29 988, fol. 14^r: *O sapientia, O adonay, O radix, O clavis, O oriens, O rex gentium, O emmanuel, O virgo virginum, O Iherusalem*.

present the liturgy of the court. This differed from that of the Lateran basilica, found in the ordinal by prior Bernard. He refers to the use of the palace as well as to that of the Romans. Occasionally he calls the latter "more diligent observers of ancient tradition"¹. Bernard also confesses that the canons had changed several details in the ancient basilica liturgy since they had taken over from rather "unharmonious" clericsearly in the century. What is more, the members of his community who had come from all over Europe did not know how to sing as the Romans. When they had to take their turn with city chanters during papal services, special "strenuous" men were chosen; one suspects from outside. No doubt is possible: on such occasions the Old-Roman chant was performed at papal services. However, in view of what has been said above, one can scarcely accept that the court liturgy was celebrated, much less court liturgy with Old-Roman melodies. These were papal stations according to the urban or perhaps local use of the station church. To the palace liturgy as a whole they were exceptions.

The mid-twelfth-century ordinal of St. Peter's by Benedict, former *cantor* of the *Ecclesia Romana*, the court, follows closely the Old-Roman rite. But this book does not give court usages, except for the papal stations. Andoyer's conclusion, followed by Huglo², that this Old-Roman ordinal must be identified with the court liturgy is definitely to be rejected. Benedict himself states the double purpose of his work in the introduction³. It is a combination of two customs.

Thus by the middle of the century there were, at least, two Roman usages within the City: at St. Peter's (and I would add the other monastic and secular churches), and at the Lateran basilica.

And from beyond the Alps comes Abailard's statement that no church in Rome, not even the pope's chapel, followed the Office of the Mother Church, St. John of the Lateran⁴. It is a strong confirmation of what has just been said. For, however much one may turn and twist this text and use it as a lethal weapon against the development of the modern Roman liturgy, its consequences

¹ Van Dijk-Walker, op. cit., 79f., 75f.

² Le chant, loc. cit., 114.

³ Van Dijk-Walker, op. cit., 77, note 4.

⁴ See op. cit., 67ff.

must be faced: in Rome the liturgy (and chant) of the Mother Church was limited to the papal functions centred at the Lateran. One could accept that the palace liturgy was derived from that of the Lateran basilica, but that of the Vatican cannot be a derivation of it; nor can the Lateran customs have been derived from St. Peter's. These are different altogether. Even without knowing the musical repertoire of the Lateran basilica, liturgically it must have been Gregorian, while the liturgy of the City requires the Old-Roman repertoire.

From the mid-eleventh century we have again important documents¹. The custom of the papal chapel could hardly have existed. The first papal chart signed *in palatio nostro* dates from 970. In order to avoid that the pontiff should assist daily at the basilica liturgy, a private chapel must have been constructed within the palace. Leo IX (1048–1054) used to say Office with a cleric in a oratory "where innumerable relics were preserved". In the cleric one recognises one of the *capellani domini papae*, a title which existed at least from 1026. In the chapel one recognises the *Sancta Sanctorum*, renowned for its relics throughout the later Middle Ages. The circumstances described do not point to the existence of a liturgical custom different from that of the basilica. On the other hand, the pope must have followed an apostolic tradition, even in his non-stational liturgy. Now within a year of his coming to the throne, Stephan IX suppressed the Old-Roman, then called Ambrosian, chant at Montecassino. No reason is given, but the pope, a member of the community, continued living in the monastery after his election. One suspects that he introduced a liturgy (secular or monastic) which his predecessors were accustomed to observe. We do not know which custom this was, but it was certainly not Old-Roman.

And what about Gregory VII (1075–1085)? Ever since Bernold of Constance he has been regarded as the champion of "the" Roman liturgy. In fact, it is suggested that Hildebrand was behind the liturgical activities of Stephan IX, Nicholas II and Alexander II, all of whom tried something. But, first, there was not "a" Roman liturgy but, at least, two, not to say three. Moreover, Gregory fulminated against those who said matins of one nocturn during Easter tide, precisely the custom of the Old-Roman books. One runs

¹ Op. cit., 80 ff., 70 ff.

the danger of adopting the same, easy solution, as did Gregory, by saying that it was all the fault of the Germans. Finally, every time, the opposition against something else is accompanied with a reference to the "apostolic" tradition, not to that of St. Peter's.

The mid-eleventh century is a good period to end our looking backwards. After a long evolution in the organisation of the basilica monasteries, Leo IX united them in 1053 under the rule of the archpriest of St. Peter's and the monks were henceforth called canons. The centuries of collaboration between the *monaci* and *clerici* had come to an end some twenty-five years before the reign of Gregory VII.

The conclusion thus far appears to be that by this time the Old-Roman rite was urban. Alongside this, there was the custom of the *patrimonium* of the pope, of the Apostolic See, connected with St. John of the Lateran.

2. The Early Middle Ages

Before discussing some of the early medieval records, a few facts must be stressed. Musicologists seem to agree that both the Gregorian and the Old-Roman repertoires, as known to us, represent phases of high development. Antiphonal singing, chanted psalmody with simple refrains, had developed into psalms with neumatic antiphons; responsorial singing had ceased in favour of melismatic melodies of great responsories and tracts.

Secondly, the Old-Roman *melos* must have sprung from a much older source than that of the Gregorian. The former resembles Beneventan chant; the latter is more constructive, perhaps more intellectual. If a personal impression has any value: Gregorian chant fits into what Edmund Bishop¹ called the Roman genius of the liturgical formulae, — another reason why I am much opposed to the theory of Huckle. A country that produced Gallican and Gothic chants, such as we have, cannot have produced also Gregorian in the meantime. — The Old-Roman chant seems to have been imported, much earlier, through southern Italy and Greece.

As for the interpretation of records: throughout the Middle Ages *cantare* was identical with *dicere*. Since chanted worship was the only recognised form of liturgy, the meaning of *cantus* in connection with the Church is extremely vague. Only the context can show whether it stands for *cursus*, custom, Mass liturgy, Office,

¹ *Liturgica Historica*, Oxford 1918, 1ff.

etc., or for something else and more specific. *Cantus romanus*, therefore, is not necessarily Roman chant, much less Gregorian chant. A *cantor* was not just a music master but a tutor and instructor of practical liturgy, more so than a modern *magister cantus*. The term *cantilena* is more trustworthy but not absolutely so; better is *modulatio*.

Two other terms should be explained and treated carefully, namely *monaci* and *clerici*. The problem of the early medieval Roman liturgy is closely connected with the inmates of basilica monasteries who performed matins, terce, sext and none or the whole Office in the adjacent basilica, while the secular clergy sang or said the remaining Hours with Mass, and administered the sacraments. First there is the meaning of *monaci* and *clerici*. This is far from clear in documents of this period. The monks were not Benedictines but members of a canonical institution, based upon Rules which are as yet unknown. What is more, *clericus* often stands for priest, a specific meaning found throughout the Middle Ages¹. As for the period under discussion, one example may suffice. When the future pope Stephen III (768–772) came to Rome for the first time, Gregory III placed him in his newly founded monastery of St. Grisogonus. There he became both *clericus* and *monachus*². Texts referring to *clerici* do not necessarily exclude monastic priests.

Then there is a practical question. If the secular clergy celebrated Mass, who sang the Mass chants? They would scarcely have brought always their own choirs. And granted for the sake of argument that they did not use the already experienced monks, would they have had a different musical repertoire from that of the monks? The most obvious answer is given by the Old-Roman and Gregorian manuscripts themselves which include both the altar and the choir liturgies³. In other words, the day by day collaboration between monks and clergy required unity (not uniformity) of liturgical and musical customs. The only institution that could afford to have its own liturgy and repertoire was the close organisation of the papal station liturgy, based upon the imperial court ceremonial, directed by Masters of Ceremonies and enhanced by a specially trained choir.

¹ Van Dijk-Walker, op. cit., 193 ff., 202 f.

² Ferrari, op. cit., 92.

³ Already during the reign of Gregory III the monks of St. Paul's had the right of the offerings from the high altar; see Ferrari, op. cit., 261.

Now to Amalar of Metz, Rome indeed was the source of the differences between the so-called Gregorian and Old-Roman. And one of the principal causes was the *Apostolicus*. Whenever Amalar is in doubt, his informers are the pope himself, the archdeacon, *magistri*, *clerici* and *ministri* of the *Ecclesia romana*, never monks or chanters¹. He too is struck by the papal Easter vespers celebrated at the Lateran. The reason why this particular Office was changed is the *dignitas apostolica*². Hence Smits van Waesberghe³ concluded: if Old-Roman was chanted *dignitate apostolica*, the *cantus apostolicus* or the repertoire of the pontiff's *schola cantorum* was Old-Roman. I agree with the terminology and the juxtaposition of the terms. But I must disagree with the generalisation which is not justified by the historical background⁴. Even in the thirteenth century the Old-Roman vespers were chanted, so to speak, *dignitate apostolica*, for when the pontiff did not assist, he and his chaplains said their own vespers elsewhere. And it was because of the same "apostolic lustre" that the canons of the Lateran monastery kept away. But the whole set-up was exceptional; the vespers were not in accordance with the use either of the pope's chapel or his *patrimonium*.

In Amalar's days the circumstances were very different, but they still suggest that even then the *dignitas apostolica* was the reason why Old-Roman vespers were sung in his presence. An exception was made for that feast in favour of a long-standing tradition, a tradition which went back to the far-off days when Greek and Latin antiphons, chanted during the whole Easter octave, were still full of meaning. Towards the end of the seventh century

¹ Amalar, *Liber officialis* and *De ordine antiphonarii*, passim; see the edition by I. M. Hanssens, *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, in *Studi e Testi* vols. 138–140, Città del Vaticano 1948–1950.

² Amalar, *De ordine antiphonarii*, cap. 52, no. 5, ed. Hanssens, III 84; PL 105, 1296.

³ *The Two Versions*, loc. cit.

⁴ The argument based upon the "double" matins of Christmas is a misinterpretation of Amalar's text. The papal evening service at St. Mary Major's is that of the vigils with one nocturn, that of the *clerici* at the Vatican is matins with three nocturns. Nor can I accept the idea, expressed loc. cit., that the popes would have been unwilling to acknowledge the chant of their *schola* as the official liturgical singing. In the later Middle Ages they never were. Although they may not always have propagated this chant, the suggestion is contrary to the whole history of western public worship. — For the Easter vespers see G. Morin, *Les vêpres pasquales dans l'ancienne liturgie romaine*, in *Revue bénédictine* 6, 1889, 150ff.

14 *Studia Patristica* V

the higher level of culture in the Greek monasteries had become noticeable in the ecclesiastical life of the City¹. Andrieu's *Ordo XXVII*, giving the antiphons for this octave, dates from this period. Since the restoration of the monasteries by Gregory III (731–741), their liturgy, including that of the Lateran monasteries, was according to the use of St. Peter's². This Old-Roman liturgy had become spectacular indeed some fifty years before Amalar's inquiries, when Hadrian I had ordered that the Lateran monks should join forces with those from the nearby monastery of St. Andrew and Bartholomew, and form a double choir. Hence during Amalar's life-time the Old-Roman rite was normal not only at the Vatican and the Lateran but in several other basilicas and churches. According to ancient tradition this ceased whenever the *clerici* celebrated. And vespers had, for a long time, been part of their duties. The Easter vespers of the *Apostolicus* at his *patrimonium* were a traditional concession to what may well have been the local custom; they had remained this for centuries but with the difference that in the time of Amalar the lower clergy accompanied the cardinal-priests to the *tituli* in order to celebrate their own secular vespers. The pontiff presided at vespers which, unlike the usual stations, were not according to the use of his clergy but of the monks who, having their principal sanctuary at the Vatican, had propagated these most solemn vespers of the Easter octave.

Hence I see Amalar's *De ordine antiphonarii* as a search into the papal liturgy of which the chant of the *schola cantorum*, the Gregorian chant, was an integral part. Amalar's problem was caused by the other local custom of the basilica monasteries and basilicas to which the Old-Roman, the urban repertoire belonged.

This conclusion, I believe, not only fits into the later history of the Roman liturgy but is also confirmed by what is recorded about the activities of the seventh and eighth-century popes. The *Ordo XIX* of Andrieu³ presents itself as giving the early customs of the urban monasteries. Andrieu has shewn that this

¹ Ferrari, op. cit., 391. — For the origin of the monastic *diaconiae*, monasteries of charity, imported from Byzantine monasticism and functioning as such up to Gregory II, see op. cit., 355 ff.

² See below.

³ Les Ordines Romani du haut moyen âge. III: Les Textes (Ordines XIV–XXXIV), in *Spicilegium sacrum Lovaniense. Etudes et documents*, vol. 24, Louvain 1951, 211 ff. See also Ferrari, op. cit., 393 ff.

must be taken with a large pinch of salt. Against Silva-Tarouca he also proves that the work was written in the third quarter of the eighth century by a Frankish monk. But Andrieu is also out to diminish the authority of the document, particularly of a list of popes and three abbots of a monastery or monasteries of St. Peter's¹, who are said to have successively edited or arranged the or their *ordo ecclesiasticus*, *annalis cantus*, *cantus annu[u]s circoli*, *cantilena anni circoli*, etc.² To him the list is too strained, too monotonous in presenting all those popes and abbots providing the material for the whole liturgical year. This kind of subjective argument does not hold³. But we will not quarrel on such matters. What stands out from the list is this. Pope Martin I, who died in 655, is the last pope in the series, while it is known that at least one basilica monastery existed near St. Peter's long before September 679 (not 680)⁴, the year when John, the arch-chanter of this basilica and abbot of St. Martin's monastery, was present at the synod of Hatfield. The list, therefore, seems to end in the third quarter of the seventh century, a hundred years before the Frankish monks preserved it for us. In other words, although Andrieu has shewn that the person who copied the list did so about 775, the list itself is a century older. Thus we are back again where Silva-Tarouca started. Now whatever one may think about the details of the list, it places side by side the activities of popes and abbots without any liturgical distinction. In point of fact, there never is any question of different Roman usages until the third quarter of the seventh century. Some pontiffs favoured the *monaci*, others the *clerici*⁵, but never is it said or even implied that they worked in favour of one or another particular urban custom. Records of the early popes are straightforward.

¹ The list in Andrieu, *op. cit.*, 223f., reprinted by Ferrari, *op. cit.*, 394, note 31.

² The Old-Roman responsorial (antiphonal) which Amalar found at Corbie in 830 was entitled *Responsoriale de circulo anni . . .*, *De ordine antiphonarii*, prologue, no. 8, ed. Hanssens III 14. See also Bede's *cursus canendi annuus* for the liturgy of St. Peter's, *Historia ecclesiastica* IV 18, ed. Plummer I 369.

³ An obvious connection between pope Symmachus (498-514) and St. Peter's is that he lived there from 501 to 506, embellished the basilica and dedicated several chapels around it. See Chavasse, *op. cit.*, 338f.

⁴ See the review by D. A. Bullough of Ferrari's work in *The Journal of Ecclesiastical History* 9, 1958, 235f.

⁵ See Ferrari, *op. cit.*, 389ff.

This, however, changed from the third quarter of the seventh century. In his *Life of St. Gregory* John the Deacon¹ writes about St. Augustine's coming to England. In passing he mentions John, the Roman chanter, sent to the same country by pope Vitalian (657–672). It is the same John already mentioned, who was actually sent by pope Agatho (678–681). However, copying the remark of John the Deacon, Ekkehard V of St. Gall² adds a comment (which, unfortunately, cannot be checked) in his *Life of Notker*: "This is the Vitalian whose chant some [chanters], called *Vitaliani*, still perform in the pope's presence when he celebrates." Ekkehard wrote about 1220; his work is not exactly trustworthy and nothing is known from thirteenth-century or other sources (still) about these *Vitaliani*. Nor is anything heard of any liturgical activity during the long pontificate of Vitalian, except that, as Gregory the Great, he sent a monk to become archbishop of Canterbury³, viz. Theodore. The chanters were evidently members of a papal *ordo cantorum* or *schola*, terms found, for the first time, in the later *Liber diurnus* and the *Ordo Romanus I*⁴. Actually, Vitalian is the first pope whose name is connected with something in which the papal liturgy differed from what was normal in Rome, while *Vitaliani* is a most archaic reference to its chanters as distinct from others. Furthermore, from Vitalian's pontificate onwards distinction is regularly made between one Roman custom and another; one centred at St. Peter's with its basilica monasteries, the other at the *sedes apostolica* or *Ecclesia Romana*. To say the least, the reign of Vitalian, a native of Segni, becomes interesting indeed, particularly if it is borne in mind that his predecessors and successors were mostly of eastern origin.

Another instance of this distinction was put forward at the congress of Cologne from a Life of the Celtic saint Bridgid, written between 650 and 725. She had a vision of Rome, where she heard *missae* near the tomb of the apostles. "And I greatly desire that you bring me this *ordo* and the whole *regula* from Rome. Bridgid then sent wise men who brought from there the *missa* and the *regula*. After some time Bridgid said to these men:

¹ II 1, ed. Acta Sanctorum, March II 147.

² Ed. Acta Sanctorum, April I 579.

³ Bede, *Historia abbatum*, no. 6, ed. Plummer I 369; Idem, *Historia ecclesiastica* IV 18, ed. Plummer I 240f.; see Ferrari, op. cit., 230ff.

⁴ *Liber diurnus*, cap. 19, PL 78, 115; *Ordo Rom.* I, ed. Andrieu, *Ordines Romani* II 79ff.

I hear that some in Rome have changed the *missa* since you came back. Return [to Rome]. And they went forth, and brought and found"; the latter as an afterthought!

At the request of Benedict Biscop, pope Agatho (678–681) sent John to teach not just the liturgy of Rome but "as it was celebrated at St. Peter's"¹. After all he was another basilica monk who was to continue the insular tradition at Wearmouth. Yet, about the same time, there existed a sacramentary *domni apostolici* which influenced the Gallican books² and a papal ceremonial issued during the pontificate of Leo III (682–683) or, more probably, of Sergius (687–701). The compilation of these books was, ultimately, the result of the seventh century, the hey-day of the station liturgy. The corresponding gradual existed before the Arabic invasion into Spain in 711³. Thus it becomes understandable that Gregory II (715–731) could order his legate in Bavaria (716) to promote the observance of worship *secundum traditum apostolicae antiquitatis ordinem* and, a few years later, St. Boniface to follow the same *formula officiorum sanctae nostrae sedis apostolicae*⁴. And the fact that the latter did, actually, not introduce this unknown *ordo* is equally obvious. After long insular contacts with Rome, the council of Clovishoe (747) ordered services on the basis of new books received from Rome. As Dom Ashworth⁵ proved, they were different from those available thus far and connected with the liturgy of the *Apostolicus*. They were new books, indeed, and their content had to create many difficulties. On the other hand, Gregory II restored the basilica monasteries of Sts. Cosmas and Damian and of St. Caesarius in order that the monks should say matins, terce, sext and none⁶. No form of Office is recorded. But his successor, Gre-

¹ See Ferrari, op. cit., 39 ff.

² H. Ashworth, *Gregorian Elements in Some Early Gallican Service Books*, in *Traditio* 13, 1957, 431 ff.

³ L. Brou, *L'antiphonaire wisigothique et l'antiphonaire grégorien au début du VIII^e siècle*, in *Atti* (see above p. 187, note 2), 183 ff.

⁴ PL 89, 332. 495.

⁵ See his study in *Ephemerides* cited above p. 186, note 4. His conclusion is confirmed by the 9th century English martyrology which speaks of "old Mass books" in which certain feasts are found. These occur in the Gelasianum and not in the Gregorianum; see G. Herzfeld, *An Old English Martyrology*, in *Early English Text Society*, vol. 116, London 1900, 89. 149. 155. 159. 161. 163. 165. 187.

⁶ See Ferrari, op. cit., 100. 254.

gory III (731–741), building St. Grisogonus' and restoring the Lateran monastery, clearly specified that it should not be the new *ordo apostolicae sedis* but *iuxta (secundum) instar officiorum ecclesiae beati Petri*¹.

Paul I (758–767) sent his *secundicerius* Symeon of his *schola* to the monks of Rouen. Symeon was recalled, and monks were sent to Rome where, as the pope assured Pepin, they were instructed in the same chant (*eadem modulatio*) as that taught by Symeon, now his precentor². To me this is the first clear instance of monks being instructed in the papal custom of singing. It is in full agreement with Pepin's official request for Roman, i. e. papal books, which however he did not get. If the *antiphonale romanae ecclesiae* in the contemporary catalogue of Fontenelle (787) was Old-Roman – I am very much against this suggestion by Dom Huglo³ and cannot find anything in favour of it either – then Fontenelle had Old-Roman books and Rouen tried to learn another chant. The vicinity of the two monasteries is, in this period, no argument.

Chrodegang of Metz (755–766?), so intimate with the pope, made the chapter of Metz into a centre of the new papal customs, with its Gregorian repertoire which Amalar compared with the Old-Roman one from Corbie. Nothing in particular is heard about the liturgy in Chrodegang's monasteries. Since Pepin's propaganda and the spreading of the Rule of St. Benedict, one may surmise that the *monaci* began to lose interest in the Old-Roman rite, even though their confrères in Rome, Corbie and other places were still faithful to it.

Neither Paul I nor Hadrian (772–795) had sufficient books for those who wished to adopt the Roman use⁴. It is often said that since Benedict Biscop, the monasteries in Rome had been destroyed and that the demand for books was so great that the pope's archives and store rooms were long since depleted. One can accept these suggestions. But Wala of Corbie obtained an Old-Roman gradual from the days of Hadrian⁵. The circumstantial

¹ Op. cit., 242.

² Monumenta Germaniae Historica, Epist. Meroving. Aevi I 554, PL 89, 1187.

³ Le chant, loc. cit., 111 f., see however above p. 194, note 2.

⁴ T. Klauser, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom achten bis zum elften Jahrhundert, in Liturgisches Jahrbuch 53, 1933, 169 ff.

⁵ See above p. 201, note 2; Hanssens, op. cit. I, 74.

evidence is such that one suspects the book to have been the only thing he could get. But even if this manuscript was precisely what he wanted — after all he was a monk interested in the basilica liturgy, just as the author of the *Ordo XIX* — there still is another convincing reason for the scarcity of papal books. Rome probably had plenty of Old-Roman books but very few Gregorian ones. All urban monasteries and basilicas together must have had more books than the comparatively small circle of the papal *schola cantorum*. Their number did not require them. But Old-Roman books were no longer in such demand since the second half of the seventh century. Pepin and Charlemagne wanted books of the *sedes apostolica* with Gregorian chant.

In conclusion I suggest this. The New-Roman, the papal Lateran rite developed with the seventh-century stationary liturgy and, in the later Middle Ages, with the growth of the papacy. The pontificates of Vitalian and of Honorius III are turning points in the codification and observance of "the" Roman liturgy, the papal custom with its Gregorian chant, the former just before the Carolingian era, the latter before the Renaissance. But the Old-Roman rite is, indeed, the oldest Roman rite, for centuries centred in St. Peter's of the Vatican, the basilica monasteries and the urban churches.

Postscriptum. For further details on this thesis see S. J. P. van Dijk, *The Urban and Papal Rites in Seventh and Eighth-Century Rome*, *Sacris Erudiri* 12, 1961, 411–487; *Idem*, *Papal Schola versus Charlemagne*, in a *Festschrift* in honour of Prof. J. Smits van Waesberghe, to be published.

Terce, Sext and None. An Apostolic Custom?

JOAN HAZELDEN WALKER, London

The origin of the Christian habit of praying at the third, sixth and ninth hours has been sought, from the second century onwards, in pagan, Jewish or Christian customs. Sometimes all three have been woven together as the background of these Little Hours. In modern times scholars have championed one or another of early explanations. Duchesne¹, for example, stressed Tertullian's suggestion that these hours marked the important divisions of the day and were called out in the secular world. Apparently following Migne's footnote to the edition of Tertullian's treatise on fasting², he added that the city bells marked these divisions. Dugmore³, more recently, asserts that these divisions were publicly proclaimed throughout the Roman world. His only reference is to Varro's *De lingua Latina* quoted in Migne's footnote. Bäumer, in his history of the Roman breviary⁴, assembled considerable evidence in favour of a Jewish background. Some writers⁵, however, are not over concerned with the problem of origin but are content to refer to the early association of these hours with the well-known incidents in Acts which gave rise to the term Apostolic Hours. They tend to dismiss further comments by the Fathers on the origins as a natural tendency to

¹ L. Duchesne, *Christian Worship. Its Origin and Development*, 4th English edition, London 1912, 447.

² PL 2, 1018, note 33 (edition of 1878/79).

³ C. W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, Oxford 1944, 66f.

⁴ S. Bäumer-R. Biron, *Histoire du bréviaire I*, Paris 1905, 49ff.

⁵ E. g. P. Batiffol, *History of the Roman Breviary*, English translation from the 3rd French edition, London 1912, 12f.; E. Dekkers, *Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie*, Brussels-Amsterdam 1947, 117ff.; E. C. Ratcliffe, "The Choir Offices" in *Liturgy and Worship*, London 1932, 257; H. B. Swete, *Church Services and Service Books before the Reformation*, London 1930, 16f.

give a *post factum* Christian interpretation, whether allegorical, historical or symbolic. Jay, in his introduction to Origen's treatise on prayer¹, rejects at once pagan, Jewish and New Testament origins and believes these hours to be a purely Christian innovation. Although he has not gone into the problem, he has found the clue in Hippolytus, namely the association of all three hours with the passion of our Lord.

The few explicit references in the first three centuries are worthy of closer study, for they seem, in fact, to lead to a solution of the problem. These scattered lines were written in North Africa, Alexandria and Rome; by Tertullian² and Cyprian³, by Clement⁴ and by Hippolytus⁵. Taking these texts in their chronological sequence, one begins with Tertullian. In his treatises on fasting and prayer, he discovered a threefold origin beginning with Roman secular custom. For him these hours were "the most significant in human affairs; they distributed the day and marked the times for business"; and again, "they are the common hours which marked out the periods of the day" and "resounded publicly". In addition to this they were sanctioned by Scripture: in the Old Testament by the devotions of Daniel, in the New by the three occasions in Acts: Whitsunday, Peter at Joppa and Peter and John in the Temple. Christians should pray in this way as debtors to the Trinity. Lastly and somewhat vaguely, Tertullian associates the sixth and the ninth hours with the passion, although it is with the reaction of the world rather than the suffering of Christ.

Clement of Alexandria in his *Stromata* suggests a purely allegorical explanation. He has heard that some consecrate the threefold division of hours with triple prayer (undefined) which he

¹ E. G. Jay, *Origen's Treatise on Prayer. Translation and Notes with an Account of the Practice and Doctrine of Prayer from New Testament Times to Origen*, London 1954, 39 ff.

² *De ieiuniis* X, PL 2, 966 f., and CC Series Latina II, *Tertulliani Opera* II, Turnhout 1954, 1267 f.; *De oratione* XXV, PL 1, 1192 f. and CC Series Latina I, *Tertulliani Opera* I, 272.

³ *De dominica oratione* XXXIV, PL 4, 541.

⁴ *Stromata* VII 7, PG 9, 450 f.

⁵ Ed. G. Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome*, vol. 1: *Historical Introduction, Textual Materials and Translation with Apparatus Criticus and Some Critical Notes*, London 1937, 63 f.; ed. B. Botte, *Hippolyte de Rome. La Tradition Apostolique. Texte Latin, Introduction, Traduction et Notes in Sources Chrétiennes* 11, Paris 1946, 69 ff.

links with a knowledge of a triad of holy mansions, Yet, he believes the wise man — his ideal Christian — to pray at all times.

Hippolytus, preserving the "Apostolic Tradition" for the Church of Rome which appeared to him to be in danger from the innovations of its popes, urges the Christians to pray at all three times in memory of the passion of our Lord. The third hour he associates with Christ's nailing on the tree and sees the foreshadowing of this event in the Old Testament when the shewbread was offered and the dumb lamb slain. The sixth hour recalls the time when Christ was hanging on the cross and darkness came over the land and the prayer of the Christians is like the cry of him who made all creation darkness as a sign to the unbelieving Jews. The ninth hour is the time for both prayer and praise; Christ was pierced in his side, and his death was the beginning of another day — the resurrection.

Cyprian of Carthage, writing some years later in a treatise on prayer, begins with the three children and Daniel. He believes them to have observed the third, sixth and ninth hours in captivity as sacraments of the Trinity revealed in the Old Testament. The apostles themselves kept to these old sacraments, witness the book of Acts. He elaborates the trinitarian theme and also mentions the passion but only for the sixth and ninth hours. For him, terce, sext and none are the old sacraments, but he explains to his readers that "both times and sacraments have increased. Now the Christians pray in the morning, celebrating the resurrection of Christ in prayer, and at the end of the day as the sun sets". This, indeed, would seem to contradict the unproven yet generally accepted idea that the first stratum of the Christian daily office was morning and evening prayer taken from the Jewish synagogue liturgy¹. For Cyprian states explicitly that the earliest Christian prayers were at the third, sixth and ninth hours. The arguments given by Dalmais² in connection with Cyprian's historical sequence of Christian prayers are not sufficiently convincing.

¹ E. g. Dugmore, *op. cit.*, 42ff., 70; J. Froger, "Les origines du Prime" in *Biblioteca Ephemerides liturgicae* 19, Rome 1946; J. M. Hanssens, *Aux origines de la prière liturgique. Nature et genèse de l'Office des matines*, Rome 1952; S. J. P. van Dijk-J. Hazelden Walker, *The Origins of the Modern Roman Liturgy*, London 1960, 15.

² I. H. Dalmais, «Origine et constitution de l'Office» in *La Maison Dieu* 21, Paris 1950, 23.

The two implicit references are also of value. They probably reflect the custom of the Church of Antioch and come from the first and third centuries: the *Didache*¹ and Origen's treatise on prayer². The belief that the *Didache* comes from Antioch and goes back to the first century, perhaps before the first gospel was written, has been steadily increasing³. This early document recommends that Christians should say the Our Father three times daily. No stated hours are given nor were they necessarily fixed to the third, sixth and ninth hours at this date. Origen also records the three daily Our Fathers which he may have found at Antioch during his sojourn there. But although Origen does not tie this up with terce, sext and none, there is little doubt from the rest of the context that he had them in mind. The threefold prayer suggested to him the example of Daniel, which Tertullian associated with the third, sixth and ninth hours and which Cyprian was to work out in greater detail.

Putting these patristic texts under the microscope of historical investigation one arrives at an interesting hypothesis. First there is Tertullian's remark about public acclamations of the fourfold division of the day. What has been preserved of Graeco-Roman writings on the observation of time⁴ shows that Tertullian is not recording a general custom. The only public acclamation of the divisions of the day (and night) was in the Praetorian Guard at Rome; but this ceased before the Christian era, actually in the year 159 with the introduction of a public *clepsydra* (waterclock) in addition to the already erected *horologium* (sun dial). There are, of course, other instances of public announcement of time, but nothing regular. For example, midday was heralded by one of the

¹ Ed. J. A. Kleist in *Ancient Christian Writers Series 6*, Cork (USA) 1948, 19.

² Libellus de oratione 12, PG 11, 451–452.

³ See Kleist, *op. cit.* and J. P. Audet, *La Didaché: Instructions des Apôtres*, Paris 1958.

⁴ For details on the observation of time in the Graeco-Roman world see: J. Carcopino, *Daily Life in Ancient Rome*, English translation from the French, London 1956, 147 ff. and 301 f.; P. Wissowa, *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1893 ff., s. v. *clepsydra*, *horologium*, etc.; W. Smith-W. Wayte-G. E. Marindin, *Dictionary of Greek and Roman Antiquities I*, London 1890, s. v. *clepsydra* etc.; C. Daremberg-E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris 1899, s. v. *clepsydra*, etc.

consul's subordinates so that people in the Forum and all lawyers should be informed, the latter having to present themselves to the tribunal before noon. But by 264 B. C. this had become unnecessary with the introduction of the Greek *horologium*. The *suprema* too had once been proclaimed by a herald, thus according to the *Lex Plaetoria*, enabling those in the *comitium* to know that the meeting was ajourned. The widespread introduction of water-clocks in public buildings throughout the Mediterranean world still further lessened the need for public acclamation. By the time of Trajan a water clock had become as much a visible symbol of its owner's distinction as are two television aerals today. Some wealthy Romans employed uniformed trumpeters to announce the time from their household clocks, but nowhere is there any evidence that the third, sixth and ninth hours were publicly proclaimed apart from the instances quoted – and these long before the Christian era. As for Tertullian, whose whole passage suggests a military theme, a tradition copied from Rome centuries earlier was probably known in the local barracks and so inspired his remark. But this does not constitute a reason for the assertion that it was a widespread secular custom throughout the Roman Empire. And Migne's footnote, as he states himself, is based on a remark of Varro which concerns the Praetorian Guard¹.

As for the Jewish background, the text in Daniel is vague enough. Devout Jews prayed at morning and evening. A third time was probably first at midday and later in the mid-afternoon. In spite of Bäumer's laborious efforts to associate terce, sext and none with Jewish cult, only the ninth hour fits into the liturgical pattern of the time of Christ and this only because of the transference of the evening sacrifice at Jerusalem to the afternoon.

One is left with the Christian background. The emphasis on the incidents in Acts has probably obscured the truly apostolic origin of these hours and caused one to look erroneously, as Schürer² pointed out long ago, for a Jewish rather than a Christian custom. The clue appears to be in the words of Hippolytus. For him, the tradition of the Church of Rome was prayer at all three times in memory of the passion. Hippolytus clearly used St. Mark's account of the passion not only in the wording

¹ De lingua latina VI 89.

² E. Schürer, A History of the Jewish People in the Time of Christ I, English translation from the German, Edinburgh 1897 ff., 290.

of the incidents but also because Mark is the sole evangelist to mention the third hour in the crucifixion narrative. This use of Mark ties up with the early statements that the gospel was written in Rome for the Christian community at its own request. Scholars have long since tried to explain Mark's definite contradiction of John and the silence of the other two evangelists concerning the third hour. Vincent Taylor¹, summarizing the various opinions, notes that the Marcan arrangement of the three-hour periods with an emphasis on the third, sixth and ninth suggests "a drama compiled to meet the religious needs of a Gentile Church". And he concludes that Mark may be "reflecting both the catechetical and liturgical interests of the Church of Rome". In other words, when Mark wrote his gospel at the end of the Neronian persecution about the year 65, the Christian community in Rome were already in the habit of recalling the passion at three of the daily divisions. The Canons of Hippolytus actually follow the Marcan narrative at the ninth hour. They make the statement, as Mark does, that "in this hour Jesus prayed and gave his spirit into the hands of his Father"², and not the additional comment from the Johannine account of the piercing of Christ's side. Is it remotely possible that the Canons preserve the original reading of the Apostolic Tradition here? The reconstructed text given by both Botte and Dix has the Johannine addition. In view of the general agreement of Hippolytus with the Marcan tradition, one would suggest that the piercing of Christ's side is a later rather than an earlier reading.

That prayers at terce, sext and none were, at first, a Roman custom hallowed by the local gospel finds support in the fact that the other evangelists, writing some years later and not from Rome, did not put the same emphasis on the threefold divisions. Subsequently, second and third century writers beyond Rome were ignorant of this intimate connection between a by now widespread custom and St. Mark's gospel which was read in all churches. They looked for more explicit connections between this Christian habit of prayer and the hours of the day. Tertullian and Cyprian remembered the passion, but their thoughts did not go to the Marcan narrative, nor did they think it the primary

¹ The Gospel according to St. Mark, London 1952, 587 and note on vv. 25f.

² Dix, *op. cit.*, 63f. (K. 25. 4).

reason. But Cyprian knew that these hours were the oldest of the Christian daily prayers.

One might adduce further support for this Roman-Marcian tradition from the fact that the Church of Jerusalem, even in the fifth century, observed the third hour in Lent only and omitted the ninth on Sundays¹.

Finally, the mention of the three daily Our Fathers in the *Didache* may provide another link with apostolic times. This document is the first to record a twice weekly fast on Wednesdays and Fridays² which, if one accepts the hypothesis of Mlle Jaubert³, is based on the two great tragedies of holy week — the betrayal and the crucifixion. Perhaps, therefore, it was at Antioch too that the first Christians began to commemorate day by day, with a triple Our Father, the three stages of the passion as taught them by their catechists. When their great church leaders, Peter and Paul, reached Rome, they brought these two customs to the Christian community, teaching it to remember the passion of our Lord in the weekly fasts and in the daily prayers. To the local Christians the precise third, sixth and ninth hours would undoubtedly suggest themselves, particularly with Paul's frequent use of military examples. They were the army of Christ, alert day and night. As a fighting *militia* they kept their *stationes* recalling day by day the three main events in the drama of human salvation. St. Mark the catechist, the companion of Peter and Paul, the interpreter of Peter, who wrote his gospel at the request of the Roman Church, was mindful of all this.

¹ Ethérie. *Journal de Voyage in Sources Chrétiennes* 21, ed. H. Pétré, Paris 1948, 208ff.

² *Op. cit.*, cap. 8, 19.

³ A. Jaubert, *La Date de la Cène: Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris 1957.

Antonio de Gouvea's Version of the Nestorian Liturgy of the Apostles

D. WEBB, Wilburton

The version of the Liturgy of the Apostles current in Malabar as printed in Antonio de Gouvea's *Jornada do arcebispo de Goa*¹ has for some time attracted the attention of liturgiologists. There can be no doubt that, basically, it is identical with the Nestorian Liturgy of the Apostles, but in the form in which it is printed in de Gouvea's book, it appears to have undergone several modifications. The most important of these are, (I) the inclusion of a Narrative of Institution, placed after the Epiiclesis; (II) the transposition of the offertory and its accompanying prayers to a point prior to the dismissal of the catechumens; (III) the transposition of the Epistle and Gospel so that they occur after the offertory and the dismissal of the catechumens.

For many years it was considered that since certain changes were ordered to be made in the Malabar Liturgy at the Synod of Diamper held in 1599 under the presidency of Alexis de Menezes, Portuguese Archbishop of Goa, the modifications mentioned above must have been made then, although there is no reference to them in the Acts of the Synod. Dom R. H. Connolly², however, pointed out that all the changes prescribed by the Synod were concerned with matters of doctrine, and not with the order of the parts of the service; and that furthermore, since new copies of the service books were unobtainable, the old were to be altered, and therefore the Synod would have to specify all the changes it desired. It is not unreasonable to suppose, in the light of these facts, that these modifications had found their way into the Malabar rite before the Synod of Diamper.

Before that supposition can be accepted in its entirety, its implications must be realised. It necessitates the acceptance of the proposition that, at some time between 1556 and 1599 the

¹ Antonio de Gouvea, *Jornada do arcebispo de Goa*, Coimbra 1606.

² R. H. Connolly, The Work of Menezes on the Malabar Liturgy, *Journal of Theological Studies* 15, 1914, 396-425. 569-589.

following modifications were introduced and generally accepted by the Malabar Church: (I) the Lections were suppressed; (II) the offertory was brought into its present form, and placed in its setting in connection with the Deacon's litanies. The two prayers in connection with the mixing of the chalice were also inserted; (III) the Creed was brought forward to its present place immediately after the Gospel; (IV) the narrative of institution and its setting was put into its present position. Here it should be noted that the present position is not that intended by its author. There is no record of these changes having been made, though it is possible that they could have been introduced at the synod of Angamale which was held in 1583 under Mar Abraham.

In an article published in *Orientalia Christiana Periodica*, the Rev. Fr. Placid¹ pointed out that the present Malabar use, which goes back to the printed Missal of 1774, is different in many ways from de Gouvea's version which, on the evidence, ought to have been the rite currently in use after the Synod of Diamper. He goes on to suggest that Bishop Francis Roz, S. J., the first Latin prelate of the Syro-Malabar Church, was responsible for the present form. He also quotes certain documents of the Sacred Congregation de Propaganda Fide at Rome which show that in 1757 it was decided to print the liturgy according to the corrections of Menezes. However, a second document, some ten years later, shows that the idea was abandoned owing to considerable opposition; and it is a reasonable inference that if the form given by de Gouvea (the form, that is, as it was corrected by Menezes) had been in general use in Malabar, there would have been little or no opposition. A third document distinguished what we may call the "Menezian" form from another which is called "our liturgy" contained in a missal presented by a certain Fr. Carolo, and it is this latter which presumably won favour.

There is therefore some justification for asking whether, in fact, de Gouvea's version does represent any use that was ever current in Malabar at any time, and it has to be admitted that there is very little evidence that it does. It cannot be claimed that, because the order of the corrections enjoined by the Synod of Diamper follows the order of de Gouvea's version, the latter must have been the current use, since the order in which the cor-

¹ R. P. Placid, T. O. C. D., The Present Syro-Malabar Liturgy: Menezian or Rozian?, *Orientalia Christiana Periodica* 23, 1957, 313-331.

rections are specified would equally well fit other manuscripts. In any case, de Gouvea's version is almost certainly a composite work since it includes all the parts of the service customarily said by the Deacon, and which were usually contained in a separate book. The most that can safely be claimed for this version is that it is a translation of manuscripts that were in vogue in Malabar immediately prior to the Synod of Diamper. Whether it was actually used as it is written is another matter.

The problem of the origin and position of the Narrative of Institution seems to have been solved. In his preface, de Gouvea himself ascribes it to a "certain Archbishop more learned than the rest" who came from Mesopotamia. Dom R. H. Connolly, in the article already referred to, made a reconstruction of its original form. In 1944, the Rev. Fr. A. Raes, S. J.¹, published an article in *Orientalia Christiana Periodica* which completely vindicated Connolly's reconstruction. He showed that in the manuscript Syriac 66 in the Vatican Library, there is a folio containing the narrative of institution as it must have appeared in the Malabar rite before the corrections of the Synod of Diamper. In this manuscript it is placed before a copy of the Liturgy of the Apostles, and it would seem from a note that the author intended that it should be recited at the end of the ceremonies of the fraction before the *Gratia Domini*. In de Gouvea's version it has been brought forward to a position following the recitation of Psalm 51 and the censuring of the elements. The Acts of the Synod deal with the corrections to be made in the narrative of institution before discussing the other desired amendments. Possibly this is due to the importance of the subject; but it might also be that in the manuscript before the revisers this part of the service, as in Vat. Syr. 66, was written at the beginning; and there is some other slight manuscript evidence that the narrative of institution was written outside the body of the service². Assemani attributes the Vatican manuscript to Mar Joseph Sulaqa, metropolitan of India 1556-1569³, and there is every reason for

¹ A. Raes, S. J., *Le Récit del'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres*, *Orientalia Christiana Periodica* 10, 1944, 216-226.

² The Cambridge manuscript Oo. 1. 17, on folio 170b, contains part of a narrative of institution. It is an isolated sheet in the middle of a lectionary, with nothing before or after to indicate where it was to be placed.

³ S. E. and J. A. Assemanus, *Biblioth. Apostol. Vat. Cod. Mans. Catalogus*, Rome 1758.

believing that he was the author of this particular narrative of institution¹.

The problem of the displacement in the earlier part of the service still remains. Dom R. H. Connolly in the article referred to writes, "*What has been done in 'Malabar' (if it can be said to have been 'done' and not simply to 'be') is this: the rite of setting the bread and wine on the altar has, in the text, been placed between the second and third litanies . . . , but it is directed by a rubric to be performed while the deacon is saying the first and second litanies; and then the whole passage beginning with the first litany and ending with the expulsion of catechumens . . . has been placed before, instead of after, the readings of the Scripture*"². That may tell us what has been done, but it does not tell us why. H. W. Codrington suggested that the sheets of the version prepared for the Synod of Diamper could have been bound up in the wrong order³. I myself suggested that the sheets of de Gouvea's translation might have been accidentally displaced, or that the change was deliberately made by Mar Joseph Sulaqa, who, knowing that the rite of the Kurbanā consists of two parts, considered that the expulsion of the catechumens in its original position was a little strange, and therefore purposely altered its position to what he thought was the beginning of the liturgy⁴.

I now believe that all these explanations are wrong, and that there is a far simpler one, namely that de Gouvea's translation was, with certain modifications made by him, based on the order of the service as it appeared in his manuscript, and that he was misled by the arrangement of the parts of the service in that manuscript. All the solutions referred to above rest upon one or more of the following assumptions, (I), since the order in de Gouvea is strange, it must have been modified; (II), the Synod of Diamper prescribed the changes; (III), if the changes were not made by the Synod, they were made earlier by someone else; (IV), the order of service in the manuscripts followed the use actually in vogue, and, it may be added, the norm has been hitherto regarded as the Urmi printed edition of 1890, which, of course, is much later than de Gouvea's edition.

¹ See A. Raes, S. J., op. cit.

² See R. H. Connolly, op. cit.

³ H. W. Codrington, *Studies of the Syrian Liturgies*, reprinted from the *Eastern Churches Quarterly*, London 1936—37, 88.

⁴ D. Webb, *Mar Joseph Sulaqa et la liturgie de Malabare, L'Orient Syrien*, Vol. III, fasc. 2, Paris 1958.

Connolly has demonstrated the falsity of the second of these assumptions. The third remains a possibility. The first has influenced all thought on the subject, though it may not be true. Comparison of the manuscripts shows that the last assumption is completely baseless. I have made an examination of all or parts of the following manuscripts of the Liturgy of the Apostles: British Museum Add. 7181; Cambridge Add. 2045; Cambridge Add. 1984; Vatican Syriac 66; Bibliothèque Nationale, Paris, Syriac 96. Broadly speaking, they may be said to fall into two groups as regards the arrangement of the parts of the service. The British Museum and the Cambridge manuscripts form one group, the Vatican and the Paris manuscript the other. Indeed, so close is the relationship of these last two¹ that someone, possibly influenced by a note in Renaudot², quite erroneously described the Paris manuscript as containing the Chaldean mass according to the corrections of Alexis de Menezes, a mistake to which the Catalogue rightly draws attention. When these manuscripts and de Gouvea's version are placed together, some interesting points emerge, as the following table shows.

¹ These two manuscripts are not listed by Brightman in *Liturgies Eastern and Western*. Since writing the above, I have examined, though not thoroughly, the Bodleian Ms. Ouseley 267, which gives a version of the Liturgy of the Apostles with a Latin translation. The latter would seem for the most part to be based upon De Gouvea's translation of the Malabar mass, but the Syriac text is more closely akin to that of Paris, Syriac 96 and the printed *Missale Chaldaicum* of 1767. Other Mss. in the Bibliothèque Nationale, Paris, follow, for the most part, the order of Paris, Syriac 96 and the *Missale Chaldaicum*, 1767. The Cambridge Ms. Add. 2046, ascribed to the 19th century, contains two versions of the Liturgy of the Apostles; one is almost identical with Cambridge Add. 1984; the other follows an order similar to that of the Urmi text.

² E. Renaudot, *Lit. Or. Col.*, Vol. 2, Paris 1716, 593.

B. M. Add. 7181

Cambridge Add. 2045

Cambridge Add. 1984¹

De Gouvea

1. *First they begin*, Our Father which art in heaven. (252) Gloria in excelsis Deo. Pater noster, etc.
2. *Prayer before the Marmitha for Sundays and festivals*, Strengthen, O Lord our God, our weakness in thy compassion . . . (253) Sac. Robora Domine Deus noster infirmitatem nostram benignitate tua, ut ministremus . . .
3. *Two alternative prayers*²
4. *And they begin the Marmitha*³
5. *Secretly*, Worshipped, glorified, revered . . . be the adorable and glorious name . . . (253) Adoretur et glorificetur, honoretur et exaltetur . . . in coelo et in terra supergloriosum nomen . . .
6. *And they begin*, Lord who shall dwell . . . (253) Domine quis habitabit . . . (followed by Psalms 150 [of which the first two verses are reversed] and 117).
7. Gloria Patri.
8. *Canon*. Establish me, O Lord, with pure thoughts before thine altar. Mundis cogitationibus constitue me Domine coram altari tuo.
9. *Gloria*. How glorious and fair is thy sanctuary, O God thou sanctifier of all.⁴ Quam gloriosum, et decorum est sanctuarium tuum: Deus omnium sanctificator rerum.
10. *And the deacon says*, Peace be with us. D. Pax nobiscum.
11. *And the priest says*, And for all these . . . (alternative prayer of the Lakhumara). (254)

¹ I give the text of the B. M. Ms., and indicate in the footnotes where the Cambridge manuscripts differ. The numbers in brackets refer to the page numbers of the translation in Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896.

² B. M. 7181 only.

³ B. M. 7181 only.

⁴ Cambridge 2045 and 1984, omit B. M. 7181.

Vat. Syr. 66

Paris, Syriac 96

- | | |
|---|--|
| 1. <i>First they begin</i> , Our Fa- ther, which art in heaven | <i>First they begin</i> , Our Father, which art in heaven. |
| 2. <i>Prayer</i> , Strengthen, O Lord our God, our weakness in thy compassion that we may administer the holy mysteries . . . | <i>Prayer</i> , Strengthen, O Lord our God, our weakness in thy compassion, that we may ad- minister the holy mysteries . . . |
| 3. | |
| 4. | |
| 5. <i>Secretly</i> , Worshipped, glori- fied, revered . . . be the adorable and glorious name . . . | <i>Secretly</i> , Worshipped, glorified, reverenced . . . be the adorable and glorious name . . . |
| 6. <i>And they begin</i> , Lord, who shall dwell . . . | <i>And they begin</i> , Lord, who shall dwell . . . |
| 7. | |
| 8. With pure thoughts . . . establish . . . | Establish us ¹ , O Lord, with pure thoughts before thine altar. |
| 9. How glorious and fair is thy sanctuary, O God, thou sanctifier of all. | |
| 10. | |
| 11. | |

¹ The exact text differs here. B. M. 7181 reads, "Establish us", Cambridge Add. 2045 and Add. 1984, and de Gouvea read "Establish me", as does the Urmi edition. Paris, Syriac 96 reads "Establish us". The Vatican manuscript does not quote as far as the verb, so its reading cannot be determined.

B. M. Add. 7181
Cambridge Add. 2045
Cambridge Add. 1984

De Gouvea

12. *S. Coram Throno superglorioso
majestatis tuae . . . (Prayer of
the Anthem of the Sanctuary for
festivals and Sundays).*
13. *S. Nomini magno, formidabile,
Sancto . . . (alternative for me-
morials).*
14. *And they say the Lakhu-
mara. (254)* *Te Dominum omnium lauda-
mus.*
15. *Prayer, Thou, O Lord, art
in truth . . . (255)* *S. Tu es vere Dominus meus et
suscitator corporum nostro-
rum . . .*
16. *S. Domine Deus noster, quando
spirabit in nobis odor . . .*
17. *And the Deacon says, Lift
up your voice . . .¹ (255)* *D. Amen. Asserte vocem ve-
stram et collaudate omnes po-
pulum Deum vivum.*
18. *And Holy God.* *S. Sancte Deus, Sancte fortis . . .*
19. *Then the Deacon begins the
Karozutha, Father of mer-
cies, (262).* *Pop. et Diac. Domine noster
miserere nobis. Pater miseri-
cordiarum, et Deus totius . . .*
20. *And they both go: and the dea-
con takes incense, and the
priest censes the paten. And
the priest takes the paten and
he places in it as many loaves
as he desires. And he places
the paten in the treasury until
the Karozutha is ended.* *Dum Diaconus haec recitat,
stans Sacerdos in medio altaris
accipit Patenam, et praebente
Thura Diacono, et tenente thuri-
bulum ambabus manibus cum
igne immittit incensum in ignem
in formam Crucis et Patenam
Thuris odore imbuat dicens,*
21. *S. Domine Deus noster, odori-
feram fac Patenam hanc . . .*
22. *Deinceps velum . . . Domine
Deus noster odoriferum fac
velum hoc . . .*

¹ Add. 1984 omits 17, 18, 19 and 20.

Vat. Syr. 66

Paris, Syriac 96

12. *Of the anthem of the Sanctuary of festivals and Sundays*, Before the glorious throne of thy greatness, O my Lord...
13. *Of memorials*, To the great name . . .

Of festivals. Before the glorious throne of thy greatness, O my Lord, and the seat, high and exalted of thine excellency . . .

14. .

15.

16. *Of the Lakhumara*, When the sweet savour of the fragrance . . .

Of the Lakhumara, When the sweet savour of the fragrance . . .

17.

18. *Of the Holy God*.¹

Of the Holy God.

19.

20.

21.

22.

¹ Both these manuscripts place the prayer, "Thou, O my Lord, art in truth", after the "Holy God".

B. M. Add. 7181
 Cambridge Add. 2045
 Cambridge Add. 1984

De Gouvea

23. *Deinde Calicem, dicens, Domine Deus noster odoriferam redde Calicem hunc . . .*
24. *Mittens vinum in Calicem dicit Sacerdos, Misceatur praetiosus sanguis in Calice Domini nostri . . .*
25. *Infundens aquam dicit, Venit unus ex militibus, et percussit lancea . . .*
26. *Rursus infundens vinum dicit, Misceatur aqua vino, et vinum . . .*
27. *Sacerdos ponens Calicem co-opertum super Altare versus austrum procedit versus aquilonem ad cornu evangelii et sumit Hostiam ac superponit patenae, et ambabus manibus elevans procedit ad medium altaris, et praeparatum Calicem manu dextera accipiens, manus in formam Crucis complicatas super Aram extendens dicit.*
28. *S. Expectans expectavi Dominum. Corpus Christi et sanguinem . . .*
29. *D. Edent pauperes . . . Oremus. Pax nobiscum.*
30. *Sacerdos silentio dicit, Offeratur et gloria imoletur Trinitati . . . Christus qui oblatus est.*
31. *Sacerdos superponens altari oblata silentio dicit, Constituantur et ordinetur mysteria haec . . .*
32. *S. Gloria Patri . . . super altare sanctum fiat commemoratio Virginis Mariae . . .*

Vat. Syr. 66

Paris, Syriaque 96

23.

24. See 88, below.

25. See 89, below.

26.

27.

28.

29.

30.

31.

32.

B. M. Add. 7181
Cambridge Add. 2045
Cambridge Add. 1984

De Gouvea

33. *D. A saeculo et usque in saeculum. . . . Apostoli ipsius Filii*
...
34. *S. Commemoratio tua sancte*
...
35. *Continuation of the Deacon's Litany.*
36. *And when it is ended the Priest says, We beseech and ask of thee, O Lord . . . (266)* *S. Rogamus et obsecramus te Dominum Deum, fortem, perfice in nobis gratiam tuam . . .*
37. *And the Deacon says, Bow your heads. (266)* *D. Inclinate capita vestra in manus impositione.*
38. *And the priest continues with bowed head, Lord God of hosts, thine is the holy catholic Church . . . (267)* *Sacerdos in silentio dicit, Domine Deus fortis, tua est Ecclesia sancta catholica, quæ admirabili Christi tui passione empta est . . .*
39. *And when it is ended he rises and says, Grant unto us, O Lord, in thy mercy . . . (267)* *Sacerdos elevat vocem, Da etiam nobis Domine mi, benignitate tua, ut omnes nos . . .*
40. *And the Priest continues, He who hath not received baptism, etc. . . .¹ (267)* *D. Qui non suscepit baptismum discedat . . .*
41. *And the Priest goes to take the paten, and the deacon the chalice. And the Priest says, I waited patiently . . . The Body of Christ and his blood . . . (267)*
42. *And the Deacon says, Let us pray. Peace be with us. (267)*

¹ This group of manuscripts all give the words "He who hath not received baptism" to the priest. De Gouvea, and the other mss. I have quoted give them to the deacon.

Vat. Syr. 66

Paris, Syriaque 96

33.

34.

35.

36.

37.

38.

39.

40.

41.

42.

B. M. Add. 7181
 Cambridge Add. 2045
 Cambridge Add. 1984

De Gouvea

43. *And the Priest says, Let us send up praise to the glorious Trinity at all times for ever. And he says, Christ who was sacrificed for our salvation, etc. . . .* (268)
44. *Placed and ordered . . . upon the altar . . .*¹ (268)
45. *And he covers them with the veil.* (268)
46. *And they sing the anthem, Upon the holy altar. From everlasting. Ye apostles of the Son. Thy memorial, O our father, etc. . . .* (268)
47. *And they begin, We believe.*
48. *Prayer before the Anthem of the Sanctuary, of memorials, To the great name. . . .* (253)
49. *For Sundays and festivals, Before the glorious throne of thy greatness . . .*² (253)
50. *Another, for festivals of Our Lord*³.
51. *Prayer of the setting on (of incense) before the Lakhumara, To thee . . .*
52. *And raising his voice, When the sweet savour, etc. . . .* (254)

¹ Cambridge Add. 2045 and Add. 1984 omit this item.

² Cambridge Add. 2045, after the prayer "Before the glorious throne", inserts the rubric, "And they say the appropriate Anthem of the sanctuary".

³ B. M. Add. 7181 only.

Vat. Syr. 66

Paris, Syriaque 96

43.

44.

45.

46.

47.

48.

49.

50.

51.

52.

B. M. Add. 7181
 Cambridge Add. 2045
 Cambridge Add. 1984

De Gouvea

53. *Of memorials*, And for all these, (254). (See 11, above)
 54. *As the Deacon wafts the incense*, The Lord delight in thee in his kingdom . . .
 55. *And they continue the Lakhumara*.¹
 56. *And they pray*, Thou, O Lord, art in truth . . . (255)
 (See also 15, above)
 57. *And then*, Holy God . . . (255) (See also 18, above)¹
 58. *Before the Lections*, O holy and glorious . . . (255)
 59. *An alternative prayer*.²
 60. *Blessings with which the Priest blesses the reader of the Lections*, Blessed is God the Lord of all, who maketh us wise . . .¹ (255)
 61. *An alternative prayer*.²
 62. *And they read the Lections*.
 63. *And they proceed to the Shuraya*.³ (256)
 64. *Prayer before the Apostle*, Enlighten, O Lord our God . . . (256)
 65. *An alternative prayer*.²
 66. *On memorials and in the fast, Sundays in the fast excepted*, Do thou, wise governor . . . (256)
- Illumina Domine Deus noster
 motus cogitationum nostrarum
 . . .

Te sapientissimum gubernatorem,
 et admirandum domesticorum
 tuorum curatorem.⁴

¹ Omit Cambridge Add. 1984.

² B. M. Add. 7181 only.

³ Omit Cambridge Add. 2045.

⁴ De Gouvea here inserts a marginal rubric, "Pro defunctis sacerdos".

Vat. Syr. 66

Paris, Syriaque 96

53.

54.

55.

56. Thou, O Lord, art in truth Thou, O Lord, art in truth . . .
 . . .

57.

58. *Of the Lections, Holy and* *Of the Lections, Holy and glo-*
 glorious . . . rious . . .

59.

60.

61.

62.

63.

64. *Before the Apostle, Enligh-* *Before the Apostle, Enlighten,*
 ten, O Lord our God . . . O Lord our God . . .

65.

66. *Of memorials, Do thou, wise*
 governor . . .

B. M. Add. 7181
 Cambridge Add. 2045
 Cambridge Add. 1984

De Gouvea

67. *And they read the Apostle*¹. *Apostle.*
68. *And when the Deacon who reads the Apostle says, Bless O my Lord, the Priest answers, Christ make thee wise . . . (257)*
68. A. *And when the Priest goes down from the Bema and reaches the door of the sanctuary he and the Deacon both incline, and the Deacon says, Let us pray, Peace be with us. (257)*
69. *And the Priest prays quietly, Thee the brightness of the glory of the Father, . . . (258)*
70. *As the Priest goes to prepare the Gospel he says, Glory to the eternal mercy which sent thee . . .*
71. *When he takes up (the Gospel) to go out, Make us wise by thy law . . . (258)*
72. *Two alternative prayers*².
73. *Of the incense, O Lord, may the sweet savour . . . (258)*
74. *And the Deacon says in an audible voice, Stand we prepared to hear the Holy Gospel. Or if it is a day of mystery, Be still and silent.*¹ *D. Silentum est: silete.*
- Sacerdos in medio altaris stans aliquantulum inclinatus dicit, Te splendorem gloriae ipsius Pater . . .*
- S. Sapientem me fac Domine doctrina tua sancta, et da mihi ut absque intermissione . . .*

¹ Omit Cambridge Add. 2045.

² B. M. Add. 7181 only.

Vat. Syr. 66

Paris, Syriac 96

67.

68.

68.A.

69. *When the Priest is preparing to perform the Gospel,*
Thee, the brightness of the
glory . . .

70.

| | |
|---|---|
| 71. <i>When he takes up the Gospel,</i> | <i>And then he takes up the Gospel,</i> |
| Make me wise by thy holy | Make me wise by thy holy law, |
| law, O Lord . . . | O Lord . . . |

72.

73.

74.

B. M. Add. 7181
Cambridge Add. 2045
Cambridge Add. 1984

De Gouvea

75. *And the Priest continues and says, Peace be with you, And they reply, With thee and with thy spirit*¹. (260) *S. Pax nobiscum. D. Et tecum et cum spiritu tuo.*
76. *And they read the Gospel*¹. *The Gospel.*
77. *And when the Gospel is ended they say, Glory be to Christ our Lord*¹. *D. Gloria Christi Domino.*
78. *And the Deacon says the Karozutha, Father of mercies, and its companion.* (262)
79. *And as it is being said, the priest goes to take the mysteries to the altar. And as he takes the vessels to the altar the priest takes the paten and the deacon the cup.* (267)
80. *And they begin the anthem, I waited patiently for the Lord. The poor shall eat. The Body of Christ and his blood. (twice).* (267)
81. *And the Priest takes the cup in his right hand, and the paten in his left hand, putting his hands in the form of a cross.*² (267)
- 82.

¹ Omit Cambridge Add. 2045.

² Cambridge Add. 1984, "And the priest takes in his left hand the paten, and in his right hand the cup, . . .".

Vat. Syr. 66

Paris, Syriac 96

75.

76.

77.

78.

79.

80.

81.

| | |
|--|--|
| 82. <i>Following the Karozutha, O</i> Lord God of hosts, we be- seech . . . ¹ | <i>Following the Karozutha, O</i> Lord God of hosts we beseech . . . |
|--|--|

¹ This seems the best place to re-introduce these two manuscripts, though it is almost impossible to reconcile the order of the parts of the service with those of the other manuscripts. The difficulty arises in part from the arrangement of the B. M. and Cambridge *Mss.*

B. M. Add. 7181
Cambridge Add. 2045
Cambridge Add. 1984

De Gouvea

83.

84.

85.

86.

87.

88.

89.

90. *And he strikes the paten on the chalice three times, and each time he says, After thy commandment¹...these glorious and holy . . . mysteries are set and arranged . . . (268)*

91. *And he arranges the mysteries on the altar, and covers them carefully with the veil.*

¹ Omit Cambridge Add. 1984.

Vat. Syr. 66

Paris, Syriaque 96

83. *Of the inclination, Lord God of hosts, thine is the holy catholic Church . . .*
84. *And raising his voice, Grant unto us, O Lord, in thy mercy . . .*
85. *And the deacon says, Who hath not received . . .*
86. *And the priest begins the Anthem of the mysteries of the day.*
87. *When the offering is brought up the deacon says, Peace be with us, And the priest prays, Let us raise a hymn to thy glorious Trinity . . . May Christ who was offered in sacrifice . . .*
88. *When he mixes the cup, the priest says, The precious blood of our Lord Jesus Christ . . .*
89. *When the water is mixed with the blood, One of the soldiers came and smote the Lord . . .*
90. *And placing the paten and the chalice on the altar he says, Set and arranged are these glorious and holy . . .*
- Of the inclination, Lord God of hosts, thine is the holy catholic Church . . .*
- And raising his voice, Grant unto us, O Lord, in thy mercy . . .*
- And the deacon says, Who hath not received . . .*
- And the priest begins the Anthem of the mysteries of the day.*
- When the offering is brought up the deacon says, Peace be with us, And the priest prays, Let us raise a hymn to thy glorious Trinity . . . May Christ who was offered in sacrifice . . .*
- And placing the paten and the chalice on the altar he says, Set and arranged are these glorious and holy . . .*

91.

B. M. Add. 7181
Cambridge Add. 2045
Cambridge Add. 1984

De Gouvea

92. *Anthem.* Upon the holy altar. From everlasting. Ye apostles of the Son. *They say*, Thy memorial, O our father. Behold they wait for thy hope . . . (268)
93. *And they go outside the Sanctuary; and the Priest lades the Deacon with the Cross and the Gospels, and says*, Christ our Lord account you worthy to meet Him with open face. Amen. (268)
94. *And when the Karozutha is ended the Priest says*, We pray and beseech thee, O Lord . . . (266)
95. *And the Deacons say in a loud voice*, Bow your heads . . . (266)
96. *And the people bow their heads . . . and the Priest repeats this prayer . . . quietly*, Lord God of hosts, thine is the holy Catholic Church . . . (267)
97. *And raising his voice*, And grant unto us, O Lord . . . (267)

Vat. Syr. 66

Paris, Syriaque 96

92. *Anthem.* Upon the holy altar. From everlasting. Thy memorial, O our father . . .¹

Anthem. Upon the holy altar. From everlasting. Ye apostles of the Son . . .

¹ These two manuscripts insert the rubric concerning the covering of the mysteries after item 92.

B. M. Add. 7181
 Cambridge Add. 2045
 Cambridge Add. 1984

De Gouvea

98. *And the deacons enter the altar and they say, Who hath not received baptism, etc. . . .* (267)
99. *And they draw back the veil, and the Priest begins the Anthem of the mysteries of the day, and those within the altar repeat it.* (268)
100. *And the Priest worships towards the four sides of the Bema. And he says, Glory be, in the Anthem of the mysteries, and he comes down and gives the peace to the people. And when he comes to the deacons they worship one towards the other, and he says to them, God the Lord of all be appeased with your ministry . . .* (269)
101. *And when he comes to the door of the sanctuary, that is, of the altar, he worships and says, Having our hearts . . . and he continues, But thou art good, and wilt not . . .* (270)
102. *An alternative prayer.*¹
103. *Or if there is not time he says, Our Lord Jesus Christ be with us all in his grace and mercy for ever. Amen.* (270)

¹ B. M. Add. 7181 only.

B. M. Add. 7181

Cambridge Add. 2045

Cambridge Add. 1984

De Gouvea

104. *The priest goes to the door
of the sanctuary, and he
worships, and he stands
and stretches out his hands,
and he says in a loud voice,
We believe in one God . . .*

From this point, the manuscripts all follow the same order in the parts of the service, though their actual contents may vary slightly.

An examination of the tables shows that all the manuscripts contain more or less the same material, but that it is differently arranged. The British Museum group arranges its material in sections which overlap to some extent, while the other two, the Vatican and the Paris manuscripts proceed straight through the service. De Gouvea's version, however, can more easily be fitted into the order of the first group than the second. It is not unreasonable to believe that if de Gouvea had been confronted with a manuscript of the first type he would have left out the duplications when making his translation.

If that supposition be correct, then he proceeded in the following manner. He transferred the prayer of the Anthem of the Sanctuary to its position at the beginning in place of the alternative prayer of the Lakhumara which in the B. M. group is written later with an indication of its proper place. He then inserted, (probably from another source), the Karozutha, and associated with it, as the rubrics of the manuscripts imply, the setting of the mysteries on the altar. This explains how it happens that de Gouvea's version and the text given in G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals*, agree with each other against the Urmi text¹. Badger's manuscript was presumably of the same type as the B. M. group. After the Karozutha, de Gouvea returned to the order of the manuscript with the prayer which the

¹ G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals*, II, 218ff. Badger actually gives the Liturgy of Nestorius, but the pre-anaphoral part of that liturgy is the same as that of the Liturgy of the Apostles.

priest says at the end of the Karozutha, "We beseech and ask of thee, O Lord". He followed the manuscript which here has the following order: Deacon, Bow your heads; the prayer, Lord God of hosts, thine is the holy Catholic church; and the prayer that follows it, Grant unto us, O Lord, in thy mercy; and then the expulsion of the catechumens. After this, there occurred in the manuscript the prayers, anthems and ceremonies in connection with the setting of the mysteries on the altar, which de Gouvea had already given, and then, "And they begin, We believe". This de Gouvea also omitted. The manuscript then returned to the beginning of the service with the Prayer before the Anthem of the Sanctuary, and this time included the prayers and ceremonies in connection with the Lections, which de Gouvea omitted, and the prayers and ceremonies in connection with the Epistle and Gospel which he used for the most part. In the B. M. group, and presumably in de Gouvea's Ms., the Karozutha is again mentioned, and with it the prayers, ceremonies, and anthems for the setting of the mysteries on the altar, which again de Gouvea omitted as he had already given them. The manuscript then gave the prayer following the Karozutha, and the prayers, anthems, and ceremonies said after the placing of the mysteries on the altar, which de Gouvea omitted, together with all that followed in the manuscript as far as the Creed, as he had already translated some of this material in another place.

It may well be that we shall never know the truth of the matter, but this theory, I submit, does solve many of the problems, and is based upon the order of the parts of the service in one manuscript which is contemporaneous with de Gouvea's version¹.

¹ B. M. Add. 7181, according to its colophon was written in 1570. Cambridge Add. 2045 is dated A. D. 1686, and Cambridge Add. 1984, 1707. The text of this latter manuscript is closer to that of B. M. Add. 7181 than that of the former. Vat. Syr. 66 cannot be later than 1569: it was probably written about 1558. The Paris manuscript is dated 1699.

VIII. MONASTICA ET ASCETICA

L. BIELER

D. J. CHITTY

H. CROUZEL

I.-H. DALMAIS

H. DÖRRIES

J. GRIBOMONT

L. H. GRONDIJS

R. J. HALLIBURTON

J. KIRCHMEYER

B. KÖTTING

B. KRIVOCHINE

P. KRÜGER

FAIRY V. LILIENTELD

SOPHRONY

J. VANNESTE

C. VOGEL

The Celtic Hagiographer

L. BIELER, Dublin

The term Hagiography, "literature about saints", contains two elements: the saints and literature. By and large, the emphasis has been — understandably — on the saints: on their lives, virtues, achievements, on their miracles and on their cult. Let us, for once, shift the emphasis to the hagiographer as author and view hagiography as a part of literature¹.

This aspect of hagiography I shall discuss here for a single area and for a limited period: the Celtic Church, in particular the Church of pre-Norman Ireland.

1.

The beginnings of Celtic hagiography fall shortly after the period of the great founders of monastic churches. The death of St. Columba or Columcille of Iona (most probably 9 June, 597) may serve as a landmark.

By this time Latin hagiography had developed a distinctive form and style. The primitive acts of martyrs and the stories about the Desert Fathers — Christian counterparts to the *Facta et Dicta* type of ancient literature — had given way to more elaborate compositions which embedded those elements in a frame of double ancestry: ancient biography and aretalogy². To *βίος καὶ πολιτεία*, *vita et conversatio*, a theme that gains in prominence as the Confessor takes his place beside the Martyr, is added as an ever stronger ingredient *ἀρεταὶ καὶ θαύματα*, *virtutes*

¹ I have often wished for a supplement to the *Bibliotheca Hagiographica* in the form of a chronological and alphabetical index of hagiographical authors and their works; even the barest facts emerging from such a presentation might be illuminating.

² On this term see R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1908, 8 ff.

et miracula. The first great book of this kind was the Life of St. Anthony the Hermit by St. Athanasius, read widely in the Latin version of Euagrius; St. Jerome contributed his Lives of Hilarion, Paulus, and Malchus. Greater still was the influence of the Life of St. Martin of Tours by Sulpicius Severus. During the fifth and sixth centuries the tradition of hagiographical writing steadily continued and developed. Towards the end of the sixth century Pope Gregory the Great produced his famous Life of St. Benedict (Book II of his *Dialogues*), which more than one hagiographer was to take as his model.

It is St. Columcille who, according to the Tripartite Life¹, first recorded the miracles of St. Patrick. This collection of miracles was, of course, not a "Life" of the saint. The fact that such a collection was made, however, proves an interest in hagiography in the Celtic Church just at a time when it might be expected.

The earliest extant Life of a Celtic saint would seem to be the ancient Vita of St. Samson of Dol in Brittany². The Welsh bishop who emigrated to Armorica and founded at Dol a religious centre for the British emigrants may reasonably be identified with the bishop Samson who attended a Paris synod ca. 565. The author of the Vita is professedly a *subaequalis*, and a date ca. 610 has been argued for him by La Borderie, Chanoine Duine, and Joseph Loth. The hagiographer tells us that he made use of *Gesta Samsonis* written by a relative. We do not know what this document was like; it need not have been a formal Vita. The extant Life has considerable interest, not least so because it links up Samson with Ireland. One day, the Vita (c. 37) says, Samson joined some learned Irishmen (*Scottos philosophos*) returning from Rome and stayed in their country for a certain time. This is one of the earliest Irish contacts of a Welsh saint that are on record. More relevant to our purpose, however, are textual links between the Vita of St. Samson and some early works of Irish hagiography. It has long been noticed that a number of phrases in the preface of the *Vita Samsonis* recur in the prefaces of the Life of St. Brigit by Cogitosus and of the Life of St. Patrick by Muirchú, which date from the second half of the seventh century. For the resem-

¹ Line 636f. = 3057f. Mulchrone. See p. 256.

² Cp. R. Fawtier, *La Vie de saint Samson*, Paris 1912; J. F. Kenney, *Sources for the early history of Ireland: I. Ecclesiastical*, New York 1929, 173-5, with bibliography.

blances between Cogitosus and Muirchú the latter (Book of Armagh, fol. 20r a) seems to offer a ready explanation when referring to Cogitosus as his (spiritual) father and as his sole predecessor in the endeavour to write the Life of an Irish saint. However, Muirchú uses a very characteristic metaphor (*ingenioli mei puerilem remi cymbam*) which he could not have found in Cogitosus, but which occurs almost verbatim, along with most of their common phraseology, in the preface (§§ 3—4) of the *Conlationes* of Cassian. The *Conlationes* of Cassian were, of course, favourite reading matter in the monasteries and might, therefore, be the common source of the three authors. This theory, however, does not quite explain the almost identical choice of phrases by the Breton and Irish hagiographers. Was the *Vita Samsonis*, then, known and imitated in Ireland? This possibility would be strengthened if we could point also to borrowings of narrative material. In the opinion of Professor James Carney¹, such borrowing has actually taken place. I do not think, however, the points of contact between the *Vita s. Samsonis*, the Life of St. Columba by Adamnán, and the Irish saga *Táin Bó Froich*, to which Professor Carney refers, are such as would postulate a literary connection. A detailed comparison of early Welsh and Irish hagiographical texts might bring to light more tangible links; in the meantime, it seems to me most probable that the verbal parallels, as was suggested by Chanoine Duine², derive from some phrase-book. Even the use of such a manual would point to a common scholastic tradition. Considering the close relations between the monastic churches of Wales and Ireland in the sixth century as reflected in the Lives of SS. Samson and Gildas on the one hand, SS. Finnian of Clonard, Máedoc of Ferns, and Brendan of Clonfert on the other, this is to be expected. Unfortunately the extent of Welsh influence on the beginnings of Irish hagiography cannot be assessed because the extant Lives of all the great saints of Wales except St. Samson were written in the late eleventh and the twelfth centuries, and with a view to asserting the antiquity and independence of the Welsh churches against Anglo-Norman claims of supremacy³.

¹ Studies in Irish literature and history, Dublin 1955, 40 ff., 123 ff.

² Revue Celtique 35, 1914, 299 note 1.

³ See Nora K. Chadwick (ed.), Studies in the early British Church, Cambridge 1958.

In this paper I shall attempt nothing more than to observe some Irish, Welsh, and Breton hagiographers at work; even from such glimpses a fairly coherent picture will emerge¹.

2.

The earliest Irish hagiographer whom we know by name is Cogitosus. In the postscript to his Life of St. Brigit he styles himself *nepos culpabilis haedo* "a sinful member of the Ui hAedo family". A Leinsterman for all that we know, he was asked by the community of Kildare, some time in the later seventh century, to write a Life of their foundress, St. Brigit, who – if the Irish Annals give her obit correctly – had than been dead for about a hundred and fifty years.

Cogitosus no doubt used written sources, but these were hardly composed in a polished literary style. Two Irish scholars of the seventh century are said to have written about the miracles of St. Brigit: Bishop Ultán (whom we shall meet again in connection with St. Patrick) and Aileran the Wise². There still exists an anonymous Latin Life of the saint (*Vita III*), which for large sections is parallel to the Life by Cogitosus. Colgan, its first editor³, attributed it to Ultán; Mario Esposito⁴ argues that it is the work of Ultán revised by Aileran. Esposito also thinks this text was Cogitosus' immediate source. My own impression is that the two texts derive from a common ancestor. On the one hand, *Vita III* contains certain details that are missing in Cogitosus, e. g. Brigit's illegitimate birth and pagan background; it is probable that the official hagiographer of Kildare suppressed these details. Also, the language of *Vita III* is more archaic than is the language of Cogitosus, and is free of his purple patches. On the other hand, some of the stories in *Vita III* have been so drastically abridged that we could hardly understand them had not Cogitosus told them more fully. His version does not read like an expansion of *Vita III*; it seems that he had before him the original stories. Besides, not everything in *Vita III* looks ancient;

¹ Those who know their Kenney will find little of what I say entirely new; but I can perhaps show some familiar facts in a new light and re-affirm some plausible theories in a wider context.

² The Annals give their obits as 657 and 665 respectively.

³ Trias Thaumaturga, Louvain 1647, 527 ff.

⁴ Hermathena 49, 1935, 121 ff.

I refer in particular to stories which bring Brigit into relation with Patrick. Such stories would come into existence after Kildare and Armagh with their affiliated churches, the *paruchia Patricii* and the *paruchia Brigidæ*, had come to an agreement concerning their respective rights¹. Cogitosus has no such stories.

At this point a third text comes into the picture: an Old Irish Life of St. Brigit which contains extensive passages in Latin. On the grounds of both subject matter and language Professor Michael O'Brien² has dated this text as of the late eighth century. Like other works of a similar kind — e. g. the Tripartite Life of St. Patrick — this is basically a Latin *Vita* with a partial translation into Irish, which probably started as an interlinear gloss before it replaced the Latin in the text. The Latin portions of the Irish Life of St. Brigit are even more archaic than is *Vita III*. I dare not assert that we have here survivals of the *Vita primitiva*, but we cannot be very far away. Cogitosus, then, elaborated hagiographical material which was used also by others beside and after him.

We may believe Muirchú that Cogitosus was the first to write a formal Life of an Irish saint. He also had some literary aspirations. The elaborate preface and postscript are entirely his, and his way of telling the stories of his source compares favourably with the effort made by the author of *Vita III*. Only in one respect Cogitosus disappoints us: he has not succeeded in welding his material into a continuous narrative. After some brief chapters on Brigit's birth, childhood and vocation he merely relates a number of miracles. He does not even describe the saint's death; instead he tells as an eye-witness some *miracula post mortem*, the last of which includes a detailed description of the double church and monastery at Kildare in his day — one of the most important source-texts of Irish ecclesiastical archaeology.

The historical value of the *Vita*, or rather of the material that went into its making, is difficult to assess. Like the other monastic churches, Kildare would have some tradition about its foundress, especially with regard to the double monastery — one for monks and one for nuns — ruled by an abbess who exercised jurisdiction even over the bishop who was a member of the men's community. Some of the stories which introduce Brigit's bishop, Conlead, are

¹ See below, p. 252.

² Irish Historical Studies 1, 1938—9, 345.

clearly intended as a prototype of this relation. On the whole Cogitosus, like many hagiographers, is an historical source for his own time rather than for the remote period to which his work refers. He writes in the interest of Kildare and tends to exaggerate its greatness; but there appears to be no such special pleading as is evident in some parts of the Patrick legend.

3.

We are on firmer ground for St. Columba or Columcille, the founder and first abbot of Iona (Hy) off the Scottish coast. His biographe (and eighth successor) Adamnán, who became abbot of Iona in 679, wrote a Life of St. Columba in the later 680's, less than a hundred years after the saint's death¹. Iona's communal memory of their founder was then still fresh. A Life of St. Columba had already been written by one of Adamnán's predecessors, Cuimíne Ailbe, who was abbot of Iona from 657 to 669. It is quoted once by Adamnán; but the text that has survived under Cuimíne's name is almost certainly an extract from Adamnán's, including that quotation. Adamnán stands out as a literary personality in his own right. In his two major Latin works (the only ones for which his authorship is undisputed), the *Vita Columbae* and the *De locis sanctis*, he gives proof of a good knowledge of the Fathers and of some knowledge of the classics; he also appears as a man of wide interests, a keen observer, and a self-assured, if slightly eccentric, stylist.

Out of written sources (there was at least one other beside Cuimíne) and the oral tradition of his community, Adamnán composed the three books of his Life of St. Columba. This Life, however, though a work of literary excellence, is not in any sense a biography. Like Suplicius Severus, who evidently was his model, Adamnán concentrates on the *Virtutes*, i. e. manifestations of supernatural power, of his hero, and — again like Sulpicius — arranges them according to subjects. The first book contains Columba's prophecies, the second book his miracles (grouped together according to types), the third book his angelic visions. To the first book is prefixed a prophecy relating to Columba's

¹ Best edition and commentary: W. Reeves, *The Life of St. Columba . . . by Adamnan*, Dublin 1857 (now partly superseded by: *Adamnan's Life of Columba*, ed. by A. O. Anderson and M. O. Anderson, London 1961). See also the important study by G. Brüning, *Zeitschrift für celtische Philologie* 11, 1917, 213ff.

birth and some information concerning his family, his name, and his early years; the third book is concluded by an account of his death, the logical sequel of a vision which indicates to Columba that his days on earth will soon be ended. Here as in the *Lives* of St. Brigit the literary form is aretology: a number of miracle stories framed by the birth and death of the miracle-worker. Otherwise the time-factor is non-existent; even the *Life* of St. Samson, with all its emphasis on the miraculous, pays more attention to chronology. Adamnán, to be sure, not only surpasses his literary predecessors in the art of composition, he has also preserved for us many details of biographical, historical, ethnographical, liturgical and ascetical interest, which combine to form an impressive character portrait of Columcille and a vivid picture of early Irish monasticism; but it is only in the final chapter, in his moving account of St. Columba's last days, that he rises to the stature of a biographer.

4.

The hundred years from approximately 650 to 750 were decisive for the legend of St. Patrick. Of all Irish hagiography the Patrick legend is the most fully known, not only because of the great number of *Lives* of St. Patrick that were produced successively from the seventh century to the twelfth but above all because we can study in some detail the phases of its development and see — or guess — what forces lay behind them. Its very beginnings present the rare spectacle of the patient collector of local traditions, Tírechán, beside the fully-fledged hagiographer, Muirchú.

The historical St. Patrick is a person whom we know very well, and of whom we know very little. His *Confessio* is a great human and spiritual document with incidental biographical detail; his *Letter* to Coroticus and his soldiers has the added interest that it relates to an episode in the history of sub-Roman Britain which is otherwise unknown¹. The fifth century section of the *Irish Annals* includes a set of dates referring to St. Patrick's mission, but these dates have become a subject of much controversy in recent years. There are surprisingly few references to Patrick in

¹ Latest edition: L. Bieler, *Libri Epistolarum s. Patricii episcopi*, in: *Classica et Mediaevalia* 11, 1950, 1—150, 12, 1951, 79—214; reprinted for the Irish Manuscripts Commission (2 vols, Dublin 1952).

non-hagiographical literature of early date — Bede, as is well known, never mentions him. In his writings, Patrick is comparatively explicit about his early life prior to his vocation; positively cryptic about the events which after initial rejection lead to his Irish episcopate; detailed, but without geographical or chronological precision, concerning his apostolic work. The general impression is that he was active mainly in the north and north-west of Ireland. It is in the north, at Armagh, that in the seventh century we see the “coarbs” (*heredes*), i. e. the successors, of Patrick engaged in collecting records of his life and work; it is in the north, at the monastery of Bangor, that towards the end of the seventh century we find the earliest copy of an ancient hymn in his honour, the title of which styles him *magister Scottorum*, “teacher of the Irish”¹.

In the ecclesiastical geography of seventh century Ireland there existed a “border” between the north and north-west, converted largely through the labours of St. Patrick, and the remainder of the country, with a faint tradition of earlier Christianity in Leinster and Munster. The dividing line, I imagine, would have run from the estuary of the Boyne to the estuary of the Shannon, with a sharp angle towards the north-west. It is the time of the so-called Roman controversy. The north of Ireland and its outposts in Iona and Northumbria stood for the Celtic tradition, the south on both sides of the Irish Sea favoured conformity with Rome. In England the Roman party was victorious at Whitby (664); a further victory was won when Adamnán of Iona, towards the end of the century, accepted the Roman Easter². It is significant that a Leinster bishop, Aed of Slebte (Sletty in Co. Leix), and Muirchú, who wrote his *Life of St. Patrick* by Aed’s orders, attended a synod convened by Adamnán in 697, when, it seems, the north of Ireland adopted the Roman computus.

The two areas must have differed also in their ecclesiastical organisation. From the so-called First Synod of St. Patrick (457?)³ we learn that the early missionaries organised the Irish Church along continental lines on a parochial and diocesan basis. This pattern was largely abandoned by the saints of the “second order”, the great figures of the sixth century, who, in close con-

¹ Antiphonary of Bangor (written 680–691), fol. 13v–15v.

² His community was not won over until 716: Bede, *Hist. eccl.* III 4.

³ See L. Bieler, *Irish Ecclesiastical Record*, 5. ser., 85, 1956, 187 f.

tact with the monastic churches of Wales, introduced an organisation in which the abbot — an office often hereditary in the family of the founder — had jurisdiction not only over his own monastery but over all its affiliated houses and churches; the bishop, normally a member of the community, held merely a place of honour on account of his powers of ordination. Some of these monastic *familiae* formed strongly organised leagues; foremost among them was the *familia Columcille*, who from Iona as seat of Columba's *coarb* ruled numerous monasteries and churches with their retainers also in the homeland. A monastic centre of almost equal importance was Clonmacnoise near the Shannon, founded by St. Ciarán. The *paruchia* of St. Brigit, Cogitosus says with some exaggeration, extended from one end of Ireland to the other. Most of these monasteries were situated in the south. The foundations of St. Patrick had no similar organisation. What a disadvantage this was can be understood if one realizes how much the intellectual and artistic activity of an ecclesiastical centre (not to mention more secular ambitions) depended on its revenue¹. In Ireland this revenue consisted mainly in a tax collected in the saint's name from his entire *paruchia*; it was called the *lex* (Ir. *cáin*) of the respective saint. If the bishop-abbots of Armagh wished to organize the *paruchia Patricii* along similar lines as those of Brigit, Columcille or Ciarán, the first step obviously was a survey of churches which, according to tradition, had been founded by St. Patrick. This is what Tírechán was doing during the 660's and 670's. Tírechán was a Connachtman, a native of Tirawley, Co. Mayo; but he had studied under Bishop Ultán of Ardraccan in Meath — the same Ultán whom we know as a collector of the miracles of St. Brigit. It is perhaps understandable that in the Midlands isolated churches of real or supposed Patrician origin would find a link with Armagh not to be entirely to the advantage of the other party; in fact the whole Armagh movement might have started in response to suggestions that came from outside. When, some time after 662, Aed, bishop of Sletty, whose see claimed as its founder St. Patrick's disciple, Fiacc, put his church into the hands of Bishop Segéne of Armagh, and thus joined the *paruchia Patricii*, he might have done so in the hope of some backing against pressure by the royal line of

¹ See K. Hughes, in: *Studies in the early British Church*, p. 243ff.

Leinster, who even then had a firm hand on such important places as Kildare and Glendalough¹.

That these two movements, the winning over to the Roman side of the northern churches and the spread of the *paruchia Patricii* in Leinster and Munster, were not entirely unconnected is suggested by two facts. The relevance of the one has long been seen: Cumman, probably abbot of Durrow, in his letter on the Easter date (written 632–3), asserts that St. Patrick, “our father” (*noster papa*) did not celebrate the Celtic Easter. The relevance of the other fact, if I am not mistaken, has never been stated explicitly: it is the agreement between Armagh and Kildare that forms the last section of the so-called *Liber Anguli* in the Book of Armagh (fol. 20v–22r).

The “Book of the Angel” belongs to the set of Patrician documents which make up the first main portion of that famous manuscript. It lists the prerogatives of Armagh in a hagiographical setting, viz that an angel granted them to Patrick in a dream. In the opinion of most scholars, this *pièce justificative* dates from approximately 734, the year when the Annals mention for the first time the *lex Patricii*, i. e. the collection of revenue for Armagh. Recently Professor Carney has suggested a much earlier date, about the middle of the sixth century². In my opinion the later date is nearer the truth, at least as concerns the document in its present, possibly composite, form. An agreement between Armagh and Kildare fits perfectly into the movement which has been described above. The first of the two paragraphs in question states that there existed an “entente cordiale” (*amicitia caritatis*) between the two “pillars of the Irish Church”, Patrick and Brigit. In the second paragraph Patrick addresses Brigit as follows: *O mea Brigita, paruchia tua in provincia tua apud reputabitur monarchiam tuam, in parte autem orientali et occidentali dominatu in mea (sic) erit*. Whatever may be the precise meaning of these words, they clearly refer to the respective extent of the *paruchia Patricii* and the *paruchia Brigidæ*, i. e. of the areas taxable by Armagh and those taxable by Kildare. Cogitosus, as we have seen, claims for Kildare as its *paruchia* the whole of Ireland; a similar claim is made for Armagh by Tírechán. Cogitosus knows nothing about personal relations of Brigit and Patrick;

¹ Resentment of the *paruchia Patricii* — mainly, it seems, on the part of secular rulers — is attested by Tírechán, Book of Armagh, fol. 11rβ.

² Op. cit., p. 399.

neither do *Tírechán* and *Muirchú*. Stories which bring the two saints into contact are found, however, in the so-called *Vita IV* of St. Patrick, which, in my opinion, reflects the state of the Patrick legend during the early part of the eighth century, and in *Vita III* of St. Brigit – which seems to indicate that it took its present form about the same time. The date of the agreement might fall ca. 700.

To return to our proper subject: what sort of material did the search of *Tírechán* and others bring to light, and how was it handled¹?

The search was directed primarily towards traditions establishing the foundation of particular churches by St. Patrick or one of his immediate followers. The evidence would often be oral; sometimes it might be a written record. Occasionally this would include a story (not necessarily a miracle story); some of *Tírechán*'s stories have the appearance of genuine folk-tales. *Tírechán* and the redactors of successive *Additamenta* put all this material together as they got it; hence the varying degree of elaboration and the unevenness of style. Stretches of mere calendaring are suddenly interrupted by episodes told in a literary or even semi-poetical language, e. g. the conversion of Loegaire's daughters at the fountain of Clebach or the foundation story of Trim. In accordance with his main purpose, *Tírechán* presented his records in a geographical arrangement, and so did those who worked in his footsteps.

Beside and even before these efforts which were inspired primarily by ecclesiastical politics, there seems to have come into existence a document that was to satisfy no other demand than a genuine biographical interest and a desire for edification. This document, to which *Tírechán* refers as the *plana historia* of the saint and which is possibly identical with the "Book of Ultán" from which he quotes a few details, can be reconstructed at least in outline. It had two main parts: the first was an attempt to combine the biographical elements of St. Patrick's Confession with a continuous narrative of his early years, his Irish captivity, his escape, his travels, and his vocation; the second part centred round St. Patrick's victorious conflict with Loegaire's druids at

¹ For the following, see Kenney, p. 319 ff.; L. Bieler, *The Lives of St. Patrick and the Book of Armagh*, in: *Radio Eireann, Thomas Davis Lectures 4*, Dublin 1958, 53–66.

Tara¹. There probably followed a short paragraph to the effect that after a life of heroic virtue, successful missionary work, and miraculous deeds Patrick went to heaven.

Fundamentally this is still the old formula "birth and early years — miracles — death"; what brings it nearer a biography is the fact that the author had access to an authentic document from which he could glean biographical detail. Long periods in the saint's life, however, were not accounted for. The time from his vocation to his arrival in Ireland as a missionary was probably covered by a few sentences based on a *dictum* of Patrick referring to his journeys through Gaul and Italy and the islands of the Tyrrhene Sea²; what Patrick tells of his missionary work, interesting as it is to the modern historian, did not lend itself readily to straightforward biographical treatment — the author preferred to symbolize Patrick's victory in a dramatic story for which he could draw on a popular Christian romance; the death of Patrick was apparently not told in any detail. The work — if *Tírechán's* few extracts are representative of the whole — was poor also stylistically.

This was no *Vita* worthy of the national apostle, and a new effort had to be made. The choice fell on Muirchú, the pupil of Cogitosus. He rose to the occasion. After the prologue already mentioned, he begins with a condensation of the earlier *Vita* as far as Patrick's vocation. Then he incorporates a document which may have become known at Armagh not long before: an account of Patrick's formative years under St. Germanus of Auxerre, visions calling him back to Ireland, the mission of Palladius and its failure, the ordination of Patrick as bishop. This document probably originated from Auxerre; it was perhaps known already to Ultán³. — From the moment Patrick sets foot on Irish soil it becomes evident that Muirchú has an axe to grind. Contrary to *Tírechán*, who makes Patrick stay in Meath, he at once brings him up to the north and makes him preach there until the following spring, when he goes to Tara to celebrate Easter and to

¹ The latter was modelled on the *Actus Petri cum Simone*, the apocryphal story of the contest of St. Peter with Simon the Magician.

² The agonizing experiences alluded to in *Confessio* 26—32 would not appeal to an hagiographer.

³ Its historical value and its relation to Patrick's emotional account has been much discussed; the two versions are, to say the least, reconcilable; in my opinion, they even shed light on one another.

challenge the high king of Ireland. Then comes the story of Patrick and the druids, told after his source but with greater wealth of detail and in the grand style of Irish saga. On the strength of his victory Patrick is given permission by the high king to preach the Gospel throughout the country. This climax logically concludes Book I. — Next comes a section which originally must have been a separate book; the manuscripts of Muirchú link it up with either Book I or Book II (which is really Book III). It consists of seven well-told miracle stories, including the foundation story of Armagh; they are arranged, on the principle of variation, round a centrepiece. These stories have no parallel in *Tírechán*. — Book III opens with some short paragraphs on Patrick's habit of prolonged prayer, his veneration of the cross, and his strict observance of the Lord's Day; then, taking up the closing paragraph of the earlier *Vita*, Muirchú goes on to tell at length of St. Patrick's death and burial, and of the contest of the Airgialla of Armagh and the Ulaid of Down for the possession of the saint's body.

Whatever we may think of Muirchú as an historian, as a literary achievement his *Life of St. Patrick* is the *chef-d'œuvre* of Irish hagiography. Although much of his material is legendary, Muirchú succeeds in creating the impression of a life-story which, except for the seven episodes of the middle section, goes on steadily from one stage to the next. He combines several sources without making the seams too apparent, and turns their diverse idioms into his own uniform style¹. Above all, he paints the portrait of a saint in whom we can believe: ardent and pious, terrifying when the power of his God is challenged, but otherwise kindly and not without a touch of shrewd humour.

The later development of the Patrick legend is a sharp decline from the hagiological as well as from the literary point of view. Muirchú's work was admirably suited for impressing the figure of St. Patrick on the minds of the Irish people, but it did not bear out the more specific claims of Patrick's successors. A work that could serve this purpose would have to be more comprehensive. The obvious solution was to combine Muirchú (or the earlier *Vita* where Muirchú had abridged) with *Tírechán* and successive supplements to his work from the Armagh files. The product, as

¹ It is not the solemn style of Adamnán; it might be called baroque. It certainly is the style of someone who had a definite idea of how one ought to write.

might be expected, was not a literary masterpiece. The first part of this *Vita* followed the *plana historia* up to the moment of Patrick's vocation; from then to the end of the Tara episode it was in the main almost verbatim the text of Muirchú. It contained, however, some additional matter. Muirchú's sober statement concerning Patrick's parents was embellished by miracles on the occasion of the saint's birth and baptism; these in turn were followed by a series of childhood miracles more or less reminiscent of the Infancy Gospels. The years of preparation under St. Germanus, about which Muirchú has little to say, were made more colourful by the introduction of Patrick's fantastic adventures on the islands of the Tyrrhene Sea. The incidents that fall between Patrick's landing in Ireland and his first Irish Easter were also augmented by a number of episodes, partly, it seems, local traditions. — With the second book the pattern abruptly changed from chronological to geographical: the main source was now Tírechán with his device of taking Patrick on a tour of Ireland in one long circuit. Some Muirchú stories were inserted where they would seem to fit. This procedure was carried on in Book III; here first came some post-Tírechán Leinster stories, then a similar series of Munster stories: a clear reflexion of the expanding *paruchia Patricii*¹. At the end the compiler returned to Muirchú for the story of St. Patrick's death.

The survey which I have given is based on the Tripartite Life of Patrick, a homily in three parts intended for reading on the successive days of the triduum by which the feast of St. Patrick was celebrated at Armagh. This composition, largely in early Middle Irish, probably dates from 895–901². It is only one stage, though a comparatively late one, in a development that must have started with a predominantly Latin *Vita* of similar type in the early eighth century, of which the Latin texts known as *Vita II* and *Vita IV* give a fair idea. On the other hand, the Tripartite Life is by no means the final stage; such a stage was never reached. At the end of our Tripartite Life there is a list of additional stories, indicated by headings only, for insertion *ad libitum*; among them is the story of Coroticus in a typically legendary setting that is known in full from Muirchú.

¹ Munster seems to have been brought into the fold last of all; the earliest annalistic reference to the *lex Patricii* in Munster is made under the year 823.

² See K. Mulchrone, *Zeitschrift für celtische Philologie* 16, 1926, 1 ff.

5.

Quite a different case is that of St. Brendan. Throughout the middle ages he was perhaps the best known of Irish saints outside Ireland. His legend had reached Brittany as early as 870, when Bili of Aleth wrote his Life of St. Malo, and was known at Trèves during the first half of the tenth century¹. Then it travelled up the Rhine and down the Danube: by 1200 it was common in the monasteries of Bavaria and Austria. It also went eastwards along the Baltic coast. Together with the Vision of Tundalus and St. Patrick's Purgatory, the Voyage of Brendan was one of the most popular Irish contributions to medieval Latin literature.

We have learnt to distinguish between the *Vita s. Brendani* and the *Navigatio*². The *Vita* must be earlier; it contains a nucleus of seafaring which made Brendan a suitable hero for a Christian counterpart to classical, oriental, and Celtic sailor's tales. St. Brendan, for whose death the Annals of Ulster offer the alternative dates of 577 and 583, is one of the great figures of early Irish monastic history. He was a native of Kerry, but his greatest foundation was Clonfert in Connacht. One of his sea voyages is attested by as early and excellent an authority as Adamnán (*Vita Columbae*, iii. 17), viz a visit paid to St. Columba at Iona. The *Vita* is not preserved in its original form. Once the *Navigatio* was in existence it was bound to find its way into the *Vita* and even to become its principal part, at the expense of older and more genuine detail. However, the original *Vita* can in all essentials be reconstructed from the later, interpolated, versions. It contained some interesting information, e. g. that Brendan went to Britain in order to visit Gildas; as a literary composition it does not seem to have been distinguished.

The *Navigatio Brendani*³, on the other hand, may claim to be appreciated as a work of literature. Its frame is that of an aretalogy, but as its main portion it has the voyage of Brendan and his fellow monks in quest of the "Promised Land", the Celtic Elysium Christianized as the Earthly Paradise. The story of the voyage is told in a vivid and easy flowing style. Experiences of Irish hermits in the islands of the north-western sea combine with

¹ See C. Selmer, *Catholic Historical Review* 29, 1943, 169–76.

² For the following, see Kenney, p. 406 ff.

³ Critical edition by C. Selmer (University of Notre Dame Publ. in *Mediaeval Studies*), 1959.

mythical and fabulous motifs, classical reminiscences (either directly or through Isidore of Seville), and pseudo-scientific details from the *Physiologus* to make up a tale which from beginning to end holds our attention. It is a Christian *immram* or sailor saga, but none of the Irish *immrama* can be its direct model. Not content with telling a good story, the author of the *Navigatio Brendani* aims at something higher. Through all their exciting and often terrifying experiences the fifteen monks in their *currach* lead an exemplary communal life, and Casconius, the Paschal monster¹, turns up every year in due course for the celebration of the Easter ceremonies on its huge back. Brendan and his companions prove themselves ideal monks in the most extraordinary circumstances. However, the concept of the *paradisus terrestris* was later criticized on theological grounds: a poem in an eleventh to twelfth century Oxford manuscript (Lincoln College 27) terms the Voyage heretical, and Vincent of Beauvais excludes it from his *Speculum Historiale* "because of some apocryphal nonsense" (*propter apocrypha quedam deliramenta*).

6.

If the Breton hagiographer Bili shows himself acquainted with the *Navigatio Brendani*, and incorporates it partly in his Life of St. Malo, Bili's contemporary Wrdistan of Landévennec testifies to the Breton cult of St. Patrick. In his Life of St. Winwaloeus or Guénolé, the founder of Landévennec, he says that Winwaloeus wished to go to Ireland in order to visit the places hallowed by St. Patrick; but in the night before his departure St. Patrick appeared to him, dissuaded him from the journey, and foretold him his death in the near future. From a literary point of view, this work, with its stock miracles and ostentation of learning, is not of great interest. — About the same time another cleric of Landévennec, Wrmonoc, wrote a Life of St. Paul of Léon (Paulus Aurelianus) of much the same type. Already here, as in the later hagiographical productions of Wales, we notice the almost complete absence not only of genuine historical information but even of original legendary tradition. Speaking from memory (which has not been refreshed for the last twenty-five years), I have a recollection of meeting over and over again the same handful of

¹ On the name see L. Bieler, *Éigse* 5, 1946, 139f.

stories, in a similar setting, and closely related typologically. Many of these saints are, of course, also related personally to one another either by blood or by their alleged training under Ilut or Dubricius.

This is perhaps the place for saying something about the Lives of Irish saints who crossed the sea and went to the continent of Europe. Most of these texts do not concern us here. The majority are late, and often quite fanciful; even the early ones are mostly the work of continentals. Jonas of Bobbio, the biographer of St. Columbanus, was an Italian; the successive biographers of his disciple Gallus are all Germans; the two *Passiones* of St. Kilian show no trace of Irish authorship; not even the *Vita* I of St. Fursa, written before the end of the seventh century, within a generation of the saint's death, and probably by a monk of Péronne, where Fursa was buried, can be proved to have an Irish author. Only the ancient Life of the German abbess, St. Gertrude of Nivelles, is the work of an Irishman.

The Irish *littérateurs* on the continent during the late eighth and the ninth centuries did not on the whole cultivate hagiography. Almost certainly from this period, however, dates a Life of St. Brigit in Hexameters — if, with Mario Esposito¹, we identify the Donatus Scottus who introduces himself in one of the prologues with the Irish bishop Donatus of Fiesole. Apart from a Life of St. Senan in rhyming dimeters, this is the only metrical *Vita* of an Irish saint written by an Irishman. It falls rather out of the picture of Irish hagiography; its place is beside the metrical *Vita* of St. Gall and the hagiographical epics of Milo of Saint-Amand and Heiric of Auxerre.

In the mother country hagiographical production declined after the eighth century. The reform movement of the Culdees tended to obscure the prestige of the older monasteries where discipline had become lax and considerations of revenue were predominant. Lives of this period, which have left their traces in later texts, emphasize the miraculous power of the saint out of all proportion and show little interest in his piety or ascetic habits. The Tripartite Life of Patrick (and to a lesser extent even *Tírechán*) portrays St. Patrick largely as travelling from one Irish court to another, blessing or cursing its master according

¹ Journal of Theological Studies 33, 1931-2, 128f.

to the reception which he is given¹. Sometimes two strata, one testifying to an atmosphere of monastic fervour, the other to a secular and mercenary spirit, are found side by side, with no attempt at reconciliation, e. g. in the Life of St. Ita². But even where the contrast is not so sharp, as in the eleventh century Life of Darerca or Monenna by a certain Conchubranus (probably a cleric of Kildare)³, the endeavour to expand an early *Vita* (of perhaps the seventh century) by the insertion of more striking miracles (in this particular case also of alien matter because St. Monenna had come to be identified with St. Modwenna of Burton-on-Trent) has not produced a work of literary merit. This is true of most of the *Vitae Sanctorum Hiberniae* in the later medieval collections (*Codex Salmanticensis*, *Kilkenniensis*, *Insulensis*) which have been edited so well by Charles Plummer⁴. Many of these, however, contain an ancient stratum of considerable historical value and thus shed light on the life of Irish monks in the sixth and early seventh centuries.

The reason why so few of the early Lives of Irish saints have survived is not difficult to understand. Hagiography shared the fate of early Irish source material; and what was not destroyed by internal wars and external invasions would often be allowed to perish when, as we have seen, many *Vitae* were re-written in a more secular spirit. *Tírechán's* and *Muirchús's* works on St. Patrick and other Patriciana were copied into the Book of Armagh during the earlier part of the ninth century along with a copy of the New Testament; they have survived because the latter came to be known as *Canóin Phátraic*, "Patrick's Bible", and was held in great veneration as a relic. The other Latin Lives of St. Patrick and those of St. Brigit are now known only from English and continental copies; they had travelled with the missionaries. The venerable codex of Adamnán's *Vita Columbae* written by Dornbáine of Iona ca. 713, which is now at Schaffhausen (Bürgerbibliothek, Gen. 1), was in the Saint-Gall-Reichenau area as early as the ninth century. On the whole, however, continental

¹ On Irish hagiography during this period some excellent pages have been written by the late Rev. Félim O'Briain O. F. M. of Galway, in: *Féil-sgríbhinn Eóin Mhic Neill*, Dublin 1940, p. 458f.

² Ch. Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, Oxford 1910, II. 116ff.

³ Edited by M. Esposito, in: *Proceedings of the Royal Irish Academy* 28 C, 1910, 202-51.

⁴ *Vitae Sanctorum Hiberniae*, 2 vols., Oxford 1910; cf. Kenney, p. 304ff

churches would take a greater interest in Irish saints who had come to the continent than in those who stayed at home; the great hagiographical compilations of the late twelfth century, the *Legendarium Austriacum* and the *Legendarium Windbergense*, contain no other Lives of Irish homeland saints than those of the great triad (Patrick, Brigit, Columcille), of the famous Brendan, and of Coemgen (St. Kevin of Glendalough), Ita, Mochulleus, Ronan, and Senán. Their insertion has probably something to do with the new Irish contacts established by the *Schottenklöster*.

7.

The late Irish hagiographers have a counterpart in the eleventh and twelfth century hagiographers of Wales: Lifris, Caradoc of Llancarvan, Rhygyfarch (Ricemarch), who wrote the Lives of early Welsh saints — David (Dewi) of Menevia, Gildas, Cadoc; to these must be added that extraordinary document, the Book of Llandaff¹. These writers had rather a better cause than had their Irish colleagues from the eighth to the eleventh century: to make a stand, spiritually and politically, against Anglo-Saxon and Anglo-Norman pressure, and to preserve, if possible, the independence of their own churches. On the whole they also wrote with greater regard for literary style. They greatly surpassed the Irish hagiographers, however, in the art of historical fabrication.

I must mention here at least briefly a hagiographer who, though an Anglo-Norman, may be regarded as the last great figure in the literary tradition of Celtic hagiography. I am referring to Jocelin of Furness. Of his writings, not all hagiographical, two fall in our field, and to these may possibly be added a third. The two for which his authorship is attested are the Life of St. Kentigern, patron of Glasgow and reputed apostle of Strathclyde, written after 1175 and before Jocelin's departure for Ireland in the train of John de Courcy, and his Life of St. Patrick — the fullest Latin *Vita* of this saint that was ever produced during the middle ages —, written in Ireland probably soon after 1186. Reading any of Jocelin's *Vitae Sanctorum*, one is impressed by the author as a *littérateur*. His elaborate and mannered style may not appeal to us, but it must be judged by the standards and tastes of his own time.

¹ See now esp. Ch. Brooke in *Studies of the early British Church*, pp. 201–242.

For his Life of St. Kentigern¹, so he himself tells us, he had two sources: the *Vita* in use at Glasgow (composed about the mid-century for Bishop Herbert) and a *codicellus stilo Scottico dictatus*. Both were barbarous in diction; the former even contained at the beginning something "contrary to sound doctrine" (viz the story that the saint was born of a virgin). Jocelin's declared intention is to combine and re-write his sources in a more suitable form: *barbarice exarata Romano stilo condire*. He also, as we might expect, purged his source as best he could of the objectionable detail. For the greater part, Jocelin's work cannot be easily controlled: the *codicellus* is lost, the Herbertian Life breaks off at an early point, and all that we have for comparison are reflections of the primary sources in the lessons of the late Aberdeen and Edinburgh Offices.

About 1180 Jocelin was taken to Ireland and established at Downpatrick. From the beginning the idea had obviously been to secure his literary talents for the purpose of propagating the ecclesiastical policy that was to be followed in Ireland by the Anglo-Norman conquerors². This policy, to reduce it to a brief formula, consisted in the claim that they were carrying on and wished to complete the reform that had begun within the Irish Church in the later eleventh century and had gathered momentum during the first half of the twelfth. In accordance with this policy the Anglo-Normans "adopted" as it were the famous saints of the early Irish Church. Thus in 1186 the relics of SS. Patrick, Brigit, and Columcille were discovered by Bishop Malachy of Down and deposited, under the joint auspices of the bishop and of John de Courcy, in a common shrine in Down Cathedral. It seems probable that de Courcy, to celebrate the occasion, ordered Jocelin to write new Lives of Ireland's *Trias Thaumaturga*. Jocelin began by writing the Life of St. Patrick which we have; there is no trace of his having ever written a Life of Columcille, but we possibly have his Life of St. Brigit — if, as Father Félim O'Briain was inclined to believe, the Life attributed to a certain Animosus is in reality Jocelin's. However, I shall confine myself here to the Life of St. Patrick. Jocelin's principal source was a

¹ See the excellent analysis by K. Jackson, in *Studies in the early British Church*, p. 273 ff.

² See L. Bieler, *The Life and Legend of St. Patrick*, Dublin 1949, 122 ff.

Latin Life of the Tripartite type¹, and beside it, possibly, the so-called *Vita* III, copies of which existed in England in his time. Comparison with these sources (one of which we know directly, the other at least indirectly) gives a good idea of Jocelin's personality as a hagiographer. He transposes the Latin of his predecessors into the same florid idiom which in the *Vita Kentigerni* he had termed *Romanum sal*; he polishes up the miracle stories by exaggerating the miraculous element, and in doing so sometimes obscures or completely ignores the spiritual significance which a story once had. Above all, however, he turns — by clever implication — St. Patrick into a champion of the new order. This is evident in two episodes which have no precedent in the earlier Patrick legend. One is Patrick's vision concerning the future of the Irish Church: its growth, its decline, and its revival starting from Ulster. The other, which betrays its political tendency even more openly, is the story how Patrick converted the Norwegian king of Dublin. Professor Joseph Szövérfy in his careful analysis of this section², comes to the conclusion that the story, with its tendency to "explain" the relative status of the archbishops of Armagh and Dublin in Jocelin's time, is a free invention of the author (Szövérfy finds in it even a subtle allusion to *Laudabiliter*), and that the poem on the same subject in the Irish "Book of Rights" is an interpolation based on the *Vita*. Jocelin would then be a counterpart to Caradoc or Rhygyfarch, but in his hands their technique is turned towards a very different end.

8.

A word may here be said about Lives of Irish saints in Irish. Most of them are substantially translations from earlier Latin Lives; some originated in interlinear translations as did the Old Irish Life of St. Brigit and the Tripartite Life of St. Patrick. As literature the Irish Lives are more interesting for the individual stories and for the poems which they contain than for their composition. In form many of these Lives are homilies, e. g. those preserved in the early fifteenth century *Leabhar Breacc*. An exception is the long Irish Life of St. Columcille which was compiled

¹ An earlier attempt, based on the same source, would seem to be the *Vita s. Patricii* in the badly burnt Cottonian MS. Vit. E. VII, ed. by L. Bieler in *Measgra Mhichil Uí Chléirigh*, Dublin 1944, 220–37.

² *Repertorium Novum* 2/1, 1957, 6–16.

for (rather than by) Manus O'Donnell in 1532¹. This, however, is not a hagiographical text in the more specific meaning of the term; it is a learned, though uncritical, compilation of everything concerning the saint that was then available. In putting his historians to this vast labour, Manus O'Donnell, one of the leading members of the O'Donnell family in his day and The O'Donnell in later years, had above all a family interest: St. Columcille also was an O'Donnell.

9.

The raw material of hagiographical compositions — whether historical or imaginary or, as often, a conglomeration of both — does not come into our picture as an integral part. In the course of this paper I had often to remark on the use made by hagiographers of folk-tales and local legends in so far as this would bear on the literary character of their work. Characteristic of Irish hagiography is the introduction and imitation of elements from the secular sagas, of which Father Félim O'Briain gives some instructive examples². On the other hand — if Professor Carney is right — Irish hagiography in turn has played its part in the shaping of these sagas.

It is a different question to what extent these Lives preserve traces of pagan mythology³. The only Irish saint for whom a good case of this sort can be made is St. Brigit. The perpetual fire that was kept alive by her nuns at Kildare can be understood as the Christianizing of a pagan cult, and the saint herself, in legend, has certain characteristics of a sun-goddess. On the other hand there can be no doubt that Brigit was a real person. This double nature shows in the *Vitae*: there we have the miracle of how Brigit dried her wet cloak by hanging it on a sunbeam (there are parallels in the Lives of other saints, but the story would seem to have been told originally of St. Brigit)⁴; we have also a whole series of miracles in which she is represented as a person of excessive (and at times hardly justifiable) charity. Thus on one occasion St. Brigit, unable to find clothes for some paupers who had come to her door, disposed of the episcopal vestments of Bishop Conlaed.

¹ Edited by A. O'Kelleher and G. Schoepperle, Urbana Ill., 1918.

² Féil-agróbhinn Thórna, Cork 1947, 33 ff.

³ Cp. Ch. Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae* I., p. CXXIX ff.

⁴ See F. O'Briain, in *Irish Ecclesiastical Record*, 5. ser., 66, 1945, 335 ff.

In a story like this there is also a certain element of humour. Other instances in Irish hagiography are St. Patrick's bargaining with the angel on the top of Mount Cruachan, or of St. Kevin's stubborn refusal to leave the place of his Lenten retreat when an angel told him that the stone above his head was about to fall down (in the end the angel had to support the stone until Lent was over), or of St. Patrick's dealings with Daire, the ruler of the district where he founded the Church of Armagh — one of the most humorous and at the same time one of the most human stories in all hagiography¹.

¹ This is perhaps particularly Irish; from Welsh hagiography I remember only a rather subdued form of *spiritualiter ioculari* in the Life of St. Samson.

Some Notes, Mainly Lexical, on the Sources for the Life of Pachomius

D. J. CHITTY, Upton, Berks.

Each of the works contained in Halkin's *Sancti Pachomii Vitae Graecae* merits lexicographical study. We can note, for instance, the first appearance of the Evagrian vocabulary (*ἀνάθεια* etc.) in the *Vita Altera* — that literary recension of the Life, which, produced somewhere outside Egypt, for edification rather than history, probably before the end of the Fifth Century, was destined to be the basis of Dionysius Exiguus' Latin version, and to oust in popularity in the Greek world its sources, the *Vita Prima* and the *Paralipomena*.

The author of the *Vita Altera* found comparatively little need to modify the language of the *Paralipomena*. He subjected to a more drastic revision the Egyptian *κοινή* of the *Vita Prima*. It is with the latter that we shall be chiefly concerned in this short paper. In a bilingual society, as we know from Celtic lands, the intrusive foreign language develops peculiarities of its own which make it hardly less distinctive of its adopted country than the native tongue continuing alongside it. This is certainly true of the Egyptian Greek of the papyri and of our *Vita Prima*. In this latter it has a pithy and highly idiomatic character which, however little the Byzantine literary world might appreciate or understand it, deserves our respect. One has the impression that this, rather than Coptic, was the idiom in which the writer was thinking. And frequently the Greek words with which he represents the Coptic speech of his heroes have an originality which does not suggest exact translations from Coptic sources, written or oral. We will take two examples. In 115 (P. V. G., p. 75, l. 17) Pachomius, refusing special favours on his deathbed, goes on, *ὥς γὰρ δήποτε ἐκπλέκω ἕως ἂν ἐξέλθω τοῦ σώματος*. The meaning is clearly "I will get through — extricate myself — somehow". The transitive verb, in the sense of to "extricate" is found in the papyri (e. g. Tebtunis 314, 6; 315, 21. 29; 768, 17; Oxyrhynchus 1490, 6. 9). But I have not come across another clear example of

the elliptical or intransitive use. The *Vita Tertia* replaces it with the more ordinary *τὰς ἡμέρας μου παρέρχομαι*, and the Coptic versions also paraphrase it: the *Vita Altera* omits the episode. Again in c. 120 — the visit of Zacchaeus and Theodore to Antony — Antony demurs at Zachaeus' praise — *ἀποπειθω σε, Ζακχαῖε* (P. V. G., p. 77, l. 31). The word is such a good idiomatic Greek form — "I dissuade thee from that" — that one is surprised to find it not recorded in Liddell and Scott, nor in Preisigke. It is retained in the *Vita Tertia*, but the Coptic versions avoid it, falling back on a form of the simple *πειθω*.

This same chapter in the Greek Life bears other marks of originality. Describing Pachomius' work, Antony names another, Aotas, as having attempted a similar work and failed. The name is introduced out of the blue, and its bearer is otherwise unknown. The Coptic versions omit the reference. Pachomius' mention of Moses *ὁ τοῦ Μαγδώλου* in the account of the Synod of Latopolis (c. 112; p. 72, l. 34) is a parallel case. They both suggest that the writer is following either a first-hand written record or an eye-witness's oral account — Antony's words in c. 120 might well have been handed on to the writer by Theodore.

A further notable point in this chapter is that the few sentences here attributed to Antony contain at least two echoes of the language of his Letters. His telling the brethren to call Horsiesius "the Israelite" and speak of themselves as "children of the Israelite" reminds us of five occasions where Antony speaks of his disciples as "holy Israelite children" (*Lettres de St. Antoine*, ed. Garitte, Epp. III 1; IV 2, 78, 93; V 5): nor should we forget how Theodore in his Paschal Letter (*Pachomiana Latina*, ed. Boon, p. 106, l. 5) addresses the leaders of the Community as *senatus filiorum Israhel*, and Horsiesius begins his Testament (ib. p. 109, l. 3) with *Audi, Israhel, mandata vitae*. Again, Antony says of Pachomius (P. V. G., p. 78, ll. 1–3) *πολλάκις ἐβουλόμην ἰδεῖν αὐτὸν καὶ ἐν σώματι· τάχα δὲ ἄξιός σὸς ἦμην· ὁμῶς ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν σούρων χάριτι Θεοῦ βλέπομεν ἀλλήλους καὶ πάντας τοὺς ἁγίους πατέρας*. In Antony, Ep. IV 115 we have *Volebam videre vos facie ad faciem pro corpus: sed expecto tempus prope in quo poterimus nos ipsos facie alterutrum videre*. This rather suggests a literary indebtedness of the *Vita Prima* to the Letters of St. Antony similar to that which it certainly shows to the *Vita Antonii*.

An examination of the use of the Semitic term *abba* in the Pachomian sources is, in its measure, illuminating. The term was

already in use in monastic Egypt in the 330's, as is proved by its frequent occurrence (in its Coptic form, ⲁⲡⲁ) in the Meletian correspondence, both Greek and Coptic, published by Bell (*Jews and Christians in Egypt*), as well as in the Greek correspondence (probably Orthodox) of the monk Paphnuthius from slightly later in the same century, published in the same volume. In one of these last letters the π is doubled. In this form, ⲁⲡⲡⲁ, it is found, only with reference to Appa Pammon of Antinoe, in the Letter of Ammon (P. V. G., p. 119, l. 30 etc.). It was interesting, in passing, to find the same form in MS Cromwell 18 in the Bodleian, in the headings of chapters from the *Historia Monachorum in Aegypto*. In that work, as in the Lausiac History, and of course in the *Apophthegmata Patrum*, the term *abba* is of frequent occurrence. Bell is wrong in supposing (op. cit., p. 43) that it could only be used of a priest. But it did generally imply some age in those to whom it was applied. So surprise was expressed at Poemen's using it of the young Agatho (Poemen 61, PG 65, 336 D).

It is not used by Athanasius in the *Vita Antonii*. In the Pachomian *Paralipomena* it occurs only once (P. V. G. 132, 16), in the vocative, addressed to Pachomius but with the proper name not expressed. The *Vita Altera* reproduces this occurrence, and introduces a similar use into another passage based on the *Vita Prima* (P. V. G. 203, 16, cf. 25, 1). Otherwise the *Vita Altera* only uses the term once, reproducing it from the *Vita Prima* in a passage where it is required to bring out the point of the story — the boy telling Pachomius how to plait rope: “ὁ ἄββᾶς Theodore taught us a different way” (ib. 58, 13; 256, 23).

In the *Vita Prima* — our main concern — the term does not occur before c. 61. As this is the earliest point (somewhere in the 330's) at which Pachomius definitely appears as an old man — ἀγὼς γέρων — its absence earlier in the Life (noted by Lefort, *Vies Coptes de S. Pachôme*, p. XLVII n. 36) need not be other wise significant. From this point on, its use is frequent. It is found in two forms — the declinable ἄββᾶς usually with the definite article, and the indeclinable ἄββᾶ without the article. The vocative, which could be either, occurs only three times in the *Vita Prima*, twice as addressed to Pachomius, but with the proper name not expressed (62, 18; 65, 11), once with the name of Theodore (87, 25). The two forms are, of course, also in effect indistinguishable in the genitive and dative, and here I have taken the presence or absence of the article as the criterion.

The declinable form is used in the nominative or accusative of Pachomius at least 25 times; of Theodore 16 times; of Horsiesius 4 times; of Petronius three times; of Psarphius twice; of Sourous, Zacchaeus, Pecysius, and Antony, once each. In the genitive or dative it is used of Pachomius 19 times; of Theodore twice; of Horsiesius 7 times; of Paphnutius once.

The indeclinable form is used in the nominative or accusative of Pachomius 3 times; of Theodore not at all; of Horsiesius 10 or 11 times; of Tithoes and Petronius once each. In the genitive or dative, it is used once of Pachomius (65, 6: twice if we include τοῦ δούλου σου ἀββᾶ Παχουμίου 93, 3); 5 times of Horsiesius (one of these, 95, 15, is in the salutation of Athanasius' letter, and is a doubtful reading); once of Peter.

The contrast between the use of the two forms is strong enough to survive any doubts which might be suggested by the weakness of manuscript evidence. While the declinable form is, as we should expect, used mainly of Pachomius, then of Theodore, the less frequent indeclinable form is used so predominantly of Horsiesius that we are apt to look for a special explanation of each application of it to anyone else. As the two forms frequently occur alongside each other within a single chapter, they are not likely to be due to different sources or authors.

The writer of the *Vita Prima* tells us that he had known, and gleaned his information from, Pachomius' immediate disciples, but not Pachomius himself (7, 12; 30, 2; 65, 20 ff.). He had almost certainly known Theodore, though he avoids saying so directly — except that, perhaps inadvertently, he lets a first person plural creep in to his account of Artemius' search for Athanasius — οὐκ ἤδειμεν δὲ ἀσφαλῶς τί γέγονεν αὐτῷ (87, 12). But when he wrote, Horsiesius had been at the head of the Community, since Theodore's death, for a long time — χρόνον πολὺν (95, 11). Pachomius and Theodore were already figures of the historic past, and the writer would think of them as such, in the third person — ὁ ἀββᾶς — "Abbot Pachomius, or Theodore" (though we must remember that even in this form the term did not yet necessarily imply headship of a community). He would think of Horsiesius in the terms in which he was accustomed to address him — the vocative ἀββᾶ used as an indeclinable for the other cases as well — "Abba Horsiesius".

Here is some slight confirmation of the date which we would assign to the *Vita Prima* on other grounds, in the early years of the Patriarch Theophilus.

Origène et la "connaissance mystique"

H. CROUZEL, S. J., Toulouse

On ne peut guère avoir lu l'œuvre origénienne sans s'être aperçu qu'elle est traversée par une grande aspiration vers la connaissance. Ne faut-il y voir, avec les partisans d'un Origène systématique et philosophe, qu'un ésotérisme spéculatif? Pouvons-nous rapprocher la «gnose» d'Origène de celle des gnostiques hétérodoxes? A-t-elle pour base des traditions secrètes? Ce qu'Origène dit du spirituel ou parfait manifeste-t-il un aristocratismes semblable à celui qu'il réproouve lui-même chez les «hommes des natures»? W. Völker a été le premier à signaler que cette connaissance est d'ordre spirituel et mystique. Mais il l'a étudiée trop rapidement, bien plus rapidement qu'il ne l'a fait dans la suite pour Clément. Or ce sujet intéresse au plus haut point l'histoire de la spiritualité. De nombreux travaux ont montré l'influence considérable qu'Origène a exercée sur la spiritualité monacale de l'Orient et de l'Occident et par elle sur toute la tradition spirituelle chrétienne. Il est l'initiateur de plusieurs thèmes qui sont parmi les plus importants de cette littérature, le mariage mystique, les cinq sens spirituels, la montée sur la Montagne, par exemple. Il est un des premiers théoriciens du discernement des esprits, un des premiers grands apôtres de la virginité et son ascèse constitue un domaine immense, presque entièrement inexploré. Tout cela montre l'intérêt que peut présenter une étude assez complète de sa conception de la connaissance, car elle permettra aux historiens de la spiritualité de remonter jusqu'à lui avec plus de sécurité¹.

Un premier livre, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, paru en 1956, a déjà établi entre autres choses les fondements anthropologiques de cette connaissance, ce qu'on pourrait

¹ Voir Origène et la «connaissance mystiques», Bruges 1961 (Museum Lessianum 56).

appeler la métaphysique du sujet connaissant. L'homme peut connaître Dieu et les réalités divines parce qu'il a été fait à l'image de Dieu : c'est en percevant en elle sa participation à l'image que l'intelligence créée atteint Dieu en quelque façon. Dans cette communication nous allons envisager d'abord l'objet de la connaissance, le mystère ; ensuite le chemin de la connaissance, qui part des symboles contenus dans le sensible et s'élève de là à la vision des « vraies » réalités ; enfin la nature de l'acte de connaître. Les deux premières parties exposent donc la vision platonicienne du monde, qui est la toile de fond de toute l'œuvre origénienne, l'opposition du monde divin qui est modèle avec le monde sensible qui est image, non objet de connaissance en lui-même, mais instrument, ou plutôt occasion, de connaissance.

Le monde des mystères (*μυστήρια*), des réalités (*πράγματα*), de la Vérité (*ἀλήθεια*), qui est par nature intelligible (*νοητός*), spirituel (*πνευματικός*), raisonnable (*λογικός*), invisible (*ἀόρατος*), qui est caché (*κρυπτός*), secret (*ἀπόρρητος*) et ineffable (*ἄρρητος*) pour les intelligences humaines, forme un plan supérieur, analogue aux Idées platoniciennes et en lui seul se trouvent l'existence complète et l'intelligibilité parfaite. Il contient d'abord les idées ou les *λόγοι* qui ont servi de modèles à la création des êtres sensibles, puis les mystères des intelligences, angéliques et humaines, enfin ceux du Verbe et ceux de Dieu, toute la science des êtres. Mais c'est le Verbe lui-même qui est ce Monde Intelligible, qui contient ces idées ou *λόγοι* et ces mystères : ils ont été produits en lui par le Père dans l'acte même de sa génération. Le mystère est en dernière analyse une Personne divine. Le mystère est inconnaissable, il est Ténèbre : mais il constitue cependant — tel est son paradoxe — l'objet suprême du connaître. Il ne peut être saisi que partiellement, progressivement et par grâce, quand les Personnes de la Trinité l'enseignent au fond de l'âme, en donnant, librement et par amour — Origène le souligne en opposition avec les textes de Platon, invoqués par Celse — la connaissance d'elles-mêmes. Cela est exprimé aussi par le grand thème de la lumière : la lumière du Père, brillant à travers le Fils, Soleil de Justice, éclaire l'Église, la Lune, et au jour de l'apocatastase, elle fera de tous les saints un unique soleil, intérieur à celui qu'est le Fils : alors les mystères apparaîtront, baignés dans la clarté éblouissante qui émane des Personnes divines. Seuls ceux qui refusent et persécutent la Lumière restent dans les ténèbres. Un autre thème important est celui des nourritures : qu'il se fasse le lait des

enfants spirituels, les légumes des infirmes, la nourriture solide des adultes, le mystère, c'est à dire finalement le Christ, change l'homme en sa propre substance spirituelle, qui n'est autre que la nature du Verbe, celle dont il est nourri par le Père lui-même, unique aliment de la créature raisonnable. Le mystère est encore un vin qui réjouit l'âme, l'enivrant d'une sobre ivresse, lui procurant béatitude, douceur, repos, ferveur, enthousiasme: mais en reprenant ce vieux thème philonien, Origène refuse de l'entendre d'une extase-inconscience, qui serait une sorte de « possession » par Dieu, de dépersonnalisation, d'aliénation de la liberté humaine. Enfin pour comprendre le mystère il faut une âme qui lui soit spirituellement accordée: si elle n'est pas préparée à le recevoir, la révélation sera inutile, souvent même nuisible. Telle est la raison spirituelle qui motive ce que l'on appelle improprement l'ésotérisme origénien.

Le point de départ de cette connaissance, c'est l'image (*εἰκών*), l'ombre (*σκιά*), le symbole (*σύμβολον*), le type (*τύπος*) ou l'énigme (*αἰνigma*): il est sensible (*αἰσθητός*), corporel (*σωματικός*), visible (*ὁρατός*). Il n'a pas une existence ou une intelligibilité qui se suffit, son essence même est d'être intentionnel et dérivé, il a pour but de mener au mystère. Il est constitué par les êtres sensibles, et surtout par ceux que contient l'Écriture. A l'homme qui est corps, Dieu ne peut parler qu'à travers des images corporelles, et c'est ainsi qu'il le conduit pédagogiquement à la connaissance de sa vraie nature. Mais le symbole doit être dépassé. Le péché consiste à s'arrêter à lui, en brisant ainsi l'élan de l'âme. Telle est la faute des idolâtres, qui adorent des créatures, telle est aussi celle des Juifs, qui ne voient pas que l'Ancien Testament, avec ses récits, sa législation, ses rites, est figure d'autre chose. Ils refusent d'accepter la volonté de l'Esprit Saint, auteur des Écritures, et, dans la Passion du Christ, ils ont cherché à détruire la Vérité pour que subsiste le type. Au contraire les patriarches et prophètes ont perçu dès l'Ancien Testament le sens spirituel que figuraient leurs gestes ou leurs récits. Il y a cependant une grande différence entre les deux alliances dans leur rapport à l'Évangile Éternel, expression qui désigne chez Origène le monde eschatologique des mystères. L'ancienne contenait seulement l'ombre des vraies réalités. Mais en s'incarnant Jésus a apporté sur terre les réalités elles-mêmes. L'Évangile temporel s'identifie donc par l'*ὑπόστασις*, c'est-à-dire par sa substance, avec l'Évangile Éternel. Il n'en diffère que par l'*ἐπίνοια*, par une manière humaine de con-

sidérer les choses. En effet, tant que nous restons dans une vision «à travers un miroir, en énigme», seule possible ici-bas, nous possédons vraiment les réalités mystérieuses, mais cachées sous un voile de symbole. C'est la structure profonde du sacramentalisme chrétien, *res et sacramentum*, qu'Origène exprime ainsi. A mesure que l'âme monte, le symbole livre de plus en plus le mystère qu'il porte, sans toutefois atteindre ici-bas à la transparence complète du face à face.

Ce chemin de la connaissance, cette montée spirituelle, qui débute par l'interprétation allégorique, est une transposition chrétienne de la dialectique platonicienne: comme elle tend à une contemplation d'ordre mystique, comportant, nous allons le voir, un sentiment de présence ou de contact. Un texte du *Contre Celse*, suggéré par un passage de la *Lettre VII*, fait explicitement ce rapprochement. D'abord l'Ancien Testament, représenté par Jean-Baptiste, est le précurseur, l'introducteur au Christ: ombre des «vraies» réalités, il n'apporte pas cependant une participation réelle au mystère. Si les plus grands des patriarches et des prophètes ont pu avoir la connaissance des mystères que figuraient leurs paroles et leurs gestes, ils n'ont pas eu vraiment la possession de ces réalités, ils les ont seulement espérées. Et Moïse n'a vu le jour du Seigneur que lorsque avec Élie il a été illuminé par la gloire du Christ transfiguré. Le Nouveau Testament apporte avec le Christ toute la divinité cachée sous l'humanité, c'est-à-dire la possession même des réalités célestes. Mais pour voir la lumière divine filtrer à travers l'écran de l'humanité du Christ, il faut avoir des yeux spirituels capables de la discerner. Pour ceux qui ne les ont pas, le Christ n'a ni forme ni beauté, ils ne voient en lui qu'un homme ordinaire. On acquiert ces yeux spirituels dans la mesure où Jésus naît et croît dans l'âme, la conformant à lui, dans la mesure où elle opère l'ascension qui, comme les trois apôtres, la mènera sur le sommet du Thabor, où elle verra la divinité transfigurer l'humanité revêtue par le Verbe, où elle entendra les paroles de la Sagesse dont on parle parmi les parfaits. Plus elle monte, plus elle acquiert, avec la connaissance, la possession des réalités, plus elle leur devient présente, plus elle s'unit à elle, plus elle les incorpore à elle. Il existe certes un abîme entre la plus haute contemplation du Verbe possible dès cette terre et la vision face à face de la béatitude: la première reste toujours «à travers un miroir, en énigme». Mais au fur et à mesure de l'ascension spirituelle dès ici-bas la connais-

sance tend, asymptotiquement pour ainsi dire, sans jamais l'atteindre parfaitement, vers le face à face.

L'Écriture sert donc de point de départ à la connaissance des mystères: il faut la lire et la méditer avec l'aide de la grâce. Mais quelle est la nature et quelles sont les conditions de cet acte de contemplation (*θεᾶσθαι*, *θεωρεῖν*), de compréhension spirituelle (*νοεῖν*, *χωρεῖν*), ou de connaissance (*γινώσκειν*)? D'abord des conditions morales s'imposent à celui qui veut parvenir à la contemplation: ne doit-il pas devenir semblable à ces mystères qu'il désire connaître, en purifiant et en développant sa participation à l'image de Dieu? Détachement du corps, renonciation au péché, pratique de la vertu, telle est l'ascèse nécessaire: murés dans leur malice les démons ne connaissent rien de ce qui appartient à l'ordre du salut et le prophète ne peut être qu'une âme pure. Ainsi l'âme dépasse-t-elle la simple foi pour recevoir le charisme de connaissance, c'est-à-dire une sorte d'évidence mystique des réalités que la foi enseigne: la foi est la source de la connaissance, la connaissance est la perfection de la foi et elle n'a pas d'autre contenu que celui de la foi. Le charisme de sagesse est étroitement lié à celui-là: par suite de sa participation à la Sagesse de Dieu, son Fils, l'âme connaît par connaturalité les mystères. La connaissance est progressive, et elle continuera peut-être de l'être après la mort, jusqu'au jour de la restauration de toutes choses. Car, si Dieu se livre, l'âme ne le saisit que dans la mesure où elle en est capable, et, pour atteindre la divinité à travers l'homme Jésus, il faut posséder les yeux spirituels qui sont nécessaires: ceux qui restent dans la plaine ne les ont pas, seuls ceux qui gravissent la montagne de la Transfiguration le perçoivent comme Dieu. Entre le chrétien qui en reste à la simple foi et le spirituel ou parfait, — Origène ne l'appelle jamais gnostique, à l'inverse de Clément —, il n'y a aucune cloison étanche. L'Alexandrin ne cesse d'exhorter ses auditeurs à la perfection et il souligne souvent la distance qui sépare le vrai spirituel de la béatitude des réalisations toujours déficientes qu'on peut admirer sur terre. Mais quand il décrit les charismes du spirituel, la familiarité que ce dernier possède avec les réalités mystérieuses, il vise surtout son idéal. Enfin l'acte de connaître tend vers une vision ou un contact direct, sans intermédiaire imaginatif, conceptuel ou discursif, et il suppose une participation à la réalité connue: ces deux idées sont exprimées de diverses façons, notamment par le thème des cinq sens spirituels. La connaissance suppose la fusion du sujet et de l'objet

qui deviennent un sans cesser d'être deux. Ainsi dans un certain sens Dieu ne connaît pas vraiment le pécheur, parce qu'il ne se «mélange» pas à lui: cela n'empêche pas Origène d'affirmer avec force l'omniscience divine, car Dieu connaît le pécheur «de la science commune à tous», et cette science est mêlée à un amour qui essaie de le sauver. Et Origène trouve la définition suprême du connaître dans cette phrase de Gen. 4, 1: «Adam connut Ève». Il semble identifier ainsi la connaissance à l'amour dans l'union mystique.

Tel est le contenu de ce qu'Origène désigne par les expressions *γνώσις μυστική* ou *θεωρία μυστική*, telle est l'idée de la connaissance qu'il se fait, celle qui constitue son idéal et est l'objet constant de ses désirs. Cette connaissance est éminemment religieuse, même lorsqu'il s'agit de la science du monde sensible, de la «physique», puisqu'elle se ramène en dernière analyse à connaître le Fils, Monde Intelligible des idées et *λόγοι*, ensemble des mystères. L'acte de connaître est la rencontre de deux libertés: d'une part la liberté divine, car la connaissance est grâce, don d'amour d'une volonté libre, accordée ou non selon les desseins impénétrables de la liberté absolue de Dieu; d'autre part la liberté humaine, car l'homme aussi est libre à l'égard de ce présent divin. Le refus catégorique qu'Origène oppose à l'extase-inconscience des Montanistes montre que Dieu ne s'empare pas d'une âme malgré elle, mais que la connaissance spirituelle s'opère en pleine conscience et liberté: nous parlons ici évidemment de la liberté fondamentale, celle d'une âme qui adhère à Dieu par le plus profond de son être, le désire, se tient dans un état de disponibilité, se prépare à le recevoir. C'est dans ce contexte que se situe l'insistance d'Origène sur les conditions ascétiques et morales du connaître, sur la nécessité de posséder un certain niveau spirituel pour recevoir des vérités de ce genre. Enfin la connaissance origénienne comporte une véritable assimilation existentielle, et bien plus que cela une union, une fusion, une présence réciproque: sans rien de panthéistique, comme le montre le refus de l'extase-inconscience. Cela est exprimé, nous l'avons vu, par le thème des nourritures, par les rapports de la foi avec la connaissance et la sagesse, par l'étude de l'acte de connaître lui-même, et aussi par la montée sur la Montagne: au fur et à mesure de l'ascension l'humanité revêtue par le Verbe, que ce soit son corps humain, son corps ecclésial, ou surtout son corps scripturaire, la lettre de l'Écriture, cesse d'être un écran qui cache la

divinité, mais la livre de plus en plus fidèlement. Ce n'est pas en effet l'humanité du Christ qui empêche de voir le Dieu, mais l'absence chez l'homme des yeux spirituels. Le résultat, c'est la présence l'un à l'autre de deux esprits, de l'esprit divin et de l'esprit humain, sans qu'aucun intermédiaire de signe, d'image ou de concept ne s'interpose entre eux et à ce niveau la connaissance ne fait qu'un acte unique avec l'union mystique et avec la charité parfaite.

On ne trouve guère chez l'Alexandrin de référence à une expérience mystique proprement dite, à ces phénomènes psychologiques, qu'on aperçoit d'abord au premier plan à travers la littérature des journaux spirituels écrits par les auteurs postérieurs : à l'exception cependant de quelques allusions fugitives, se rapportant surtout aux alternances de consolations et de désolations. Le but d'Origène n'est pas en effet de se raconter lui-même, mais d'expliquer l'Écriture. Cependant sa doctrine spirituelle nous fait parvenir jusqu'à l'essence même du fait mystique.

Place de la *Mystagogie* de saint Maxime le Confesseur dans la Théologie Liturgique Byzantine

I.-H. DALMAIS O. P., Paris

Par son ancienneté comme par la personnalité de son auteur la *Mystagogie* de saint Maxime le Confesseur mérite de retenir l'attention du liturgiste et du théologien. Notre connaissance de la liturgie byzantine dans la première moitié du VII^e s. demeure très imparfaite; mais il faut bien avouer que Maxime est d'un faible secours pour notre information. S'il est assez explicite sur la première partie de la Liturgie — entrée solennelle du clergé et session de l'évêque à son trône, lectures et chants intercalaires —, il nous laisse ignorer l'existence, cependant assurée à cette époque, de litanies diaconales et de prières sacerdotales. De la liturgie eucharistique proprement dite il ne retient que quelques éléments: le renvoi des catéchumènes et des indignes, la fermeture des portes, l'entrée solennelle des saints Dons et l'hymne qui l'accompagne, le baiser de paix et la profession du symbole de la foi, le chant de l'acclamation angélique au Dieu trois fois saint, l'invocation du Nom du Père dans la Prière dominicale, l'ostension des Dons eucharistiés avec la proclamation: «Aux saints les choses saintes» et la réponse qui y est faite: «Un seul Saint, un seul Seigneur»; enfin la communion. Il est notable qu'aucune attention n'est apportée à l'épiclese de l'Esprit-Saint non plus qu'à l'anamnèse de l'Institution eucharistique et aux prières d'intercession qui forment, dans toutes les traditions liturgiques, le noyau de l'anaphore eucharistique. Un rapide coup d'œil sur la disposition des chapitres et la lecture du résumé que nous donne l'auteur dans le chap. XXIV suffit à rendre évident que l'intention de Maxime n'est pas d'écrire un commentaire de la Liturgie mais de prendre occasion de son déroulement pour dégager quelques grandes leçons spirituelles en les replaçant dans les perspectives d'une synthèse doctrinale fondée sur la révélation de l'Economie du salut dont la liturgie eucharistique est à ses yeux le rappel et l'instrument privilégié de réalisation.

Cette intention permet de comprendre la place qu'il donne, au début de son ouvrage (ch. I—VII), à une mystagogie de l'édifice dans lequel se déroule la célébration. C'est qu'en effet le mystère du salut s'accomplit au double plan de l'histoire totale du monde et de l'histoire de chaque personne humaine; il a un double champ: le cosmos créé et gouverné par Dieu, l'homme qui est dans la complexité de son être corporal et spirituel, dans la structure de son âme avec la diversité des puissances qu'elle possède un microcosme qui trouve dans la disposition des diverses parties de l'église comme la projection des virtualités qu'il porte en lui. Cette révélation du mystère de l'homme et de celui du cosmos est rendue possible par ce troisième univers que constitue l'Écriture (ch. VI). Maxime qui est à tant d'égards débiteur d'Origène et qui s'est si profondément engagé pour les rectifier et pour en dégager les implications profondes dans les voies ouvertes par le maître alexandrin, nous donne ici un exposé syntétique de ces correspondances. Il est évident dès ce moment que son intérêt se porte avant tout sur le dynamisme spirituel de l'âme et sur les étapes du cheminement qui la conduiront à l'union avec Dieu dans la communion de volonté.

Un premier commentaire de la Liturgie (ch. VIII—XIII) est tout entier consacré à suivre les étapes de la purification préalable à la connaissance mystique (gnosis) de l'Économie du salut. On y retrouve les thèmes développés ailleurs par Maxime à l'occasion de textes scripturaires (*Centuries sur la théologie et l'économie, Réponses à Thalassius*) ou de passages difficiles de Grégoire de Nazianze et de Denys l'Aréopagite (*Ambigua*). Cette purification est l'œuvre du Christ Sauveur: en sa première venue rédemptrice il a renouvelé notre nature; il est également le Maître dont l'enseignement fait passer de l'incroyance à la foi de l'erreur à la vérité. Celui qui se range à ses enseignements passe de l'empire du mal au royaume de Dieu; il apprend à connaître la volonté divine et se fortifie pour le combat des vertus; bien plus, comme le montrent les chants exécutés entre les lectures au cours de la liturgie, il trouve son plaisir à accomplir ces commandements divins. En engageant la lutte contre les puissances du mal il parvient à cette paix que, du fond du sanctuaire, le président souhaite à l'assemblée avant chacune des lectures.

Ainsi purifiée et fortifiée l'âme peut s'élever à la contemplation des secrets de l'Économie du salut tels qu'ils seront pleinement révélés au terme de l'histoire lors de la seconde et définitive mani-

festation du Christ. La liturgie est précisément, aux yeux de Maxime, l'un des lieux privilégiés dans lesquels le plan total de l'Economie nous devient intelligible. Il ne nous donne malheureusement aucune information sur les fondements théologiques de ce fait qu'il considère comme indiscutablement acquis. C'est à ses yeux la conséquence immédiate de l'entrée du Christ dans la gloire céleste puisqu'il y fait entrer avec lui la nature humaine qu'il a assumée et rendue à sa destinée originelle (ch. XIV). De ce fait l'histoire se trouve virtuellement abolie et chaque homme, dans la mesure où — par l'exercice des vertus et la grâce qui l'illumine — il entre dans l'état gnostique, devient contemporain du Jugement et pénètre dans les secrets du Royaume: «La fermeture des portes de la sainte Eglise de Dieu qui se fait après la lecture sacrée du saint évangile et le renvoi des catéchumènes manifeste la sortie des réalités matérielles et l'entrée des élus, dans le monde spirituel (*νοητός*), c'est à dire dans la salle nuptiale du Christ, entrée qui se fera après cette redoutable séparation et cette sentence plus redoutable encore et le rejet complet de la puissance d'erreur qui se trouve dans les sens» (ch. XV). Le secret ultime de l'Economie du salut se trouve alors manifesté, comme il est proclamé dans l'hymne du *Cherubikon* qui accompagne l'entrée des saints dons. Et ce secret dernier c'est la communion de tous les esprits entre eux et avec Dieu par la participation à l'agapè divine. Nous retrouvons ainsi, au travers des symboles liturgiques le thème fondamental de tout l'enseignement de Maxime et l'assise de sa théologie. Mais le déroulement de la célébration eucharistique lui donne occasion de l'orchestrer: le baiser de paix proclame la concorde (*ὁμόνοια*) le consensus (*ὁμογνωμοσύνη*) et l'identité de pensée (*ταυτότητα λογική*) qui sera donnée à tous les élus, les uns à l'égard des autres, au temps de la révélation par la foi et la charité des biens ineffables à venir. Par là ils recevront l'inhabitation du Verbe-Dieu (ch. XVII). Cette communion de pensée et de vouloir dans la proclamation des bienfaits divins qu'annonce la récitation commune du symbole de la foi (ch. XVIII) embrasse non seulement les hommes mais aussi les hiérarchies angéliques comme le laisse entendre le chant du *trisagion* (ch. XIX). Bien plus, cette communion spirituelle s'étend jusqu'à Dieu. A propos de la Prière dominicale récitée au cours de la Liturgie, Maxime résume l'enseignement qu'il a longuement développé dans son commentaire du Pater: «L'invocation sainte et vénérable de Dieu le Père, grand et bienheureux, est le symbole

de la très solide et très réelle adoption filiale qui sera donnée par don et par grâce du Saint-Esprit. Par elle sera définitivement vaincue et effacée toute particularité humaine; tous les saints seront appelés et seront en réalité fils de Dieu» (ch. XX). Ainsi la création toute entière se trouve reprise dans la sphère absolument simple de la sainteté divine sans que la diversité des natures subisse aucun mélange ou confusion. La doctrine maximienne de l'Economie saisie au travers de la création toute entière et de la durée de l'histoire à la lumière de l'Incarnation du Verbe qui lui donne son sens, permet de redresser les ambiguïtés de la tradition origénienne dont l'œuvre d'Evagre et les excès des origénistes avaient fait éclater les dangers. Maxime s'est longuement employé dans ses *Ambigua* à expliquer les textes de Grégoire de Nazianze et de Denys l'Aréopagite qui pouvaient donner occasion à des interprétations erronées. C'est la formule dogmatique de Chalcédoine sur l'Incarnation qui lui fournit l'instrument de choix pour cette œuvre de redressement et de clarification. Les distinctions subtiles que Léonce de Byzance a emprunté à l'arsenal logique de l'aristotélisme et du stoïcisme ont permis au Confesseur de formuler avec les nuances indispensables un enseignement profondément traditionnel mais dont un long siècle de controverses avaient révélé la complexité. Il sera toujours nécessaire de revenir à ces œuvres exégétiques pour connaître les fondements philosophiques de la doctrine de Maxime. Nous pensons cependant qu'il serait aussi erroné de voir en lui un philosophe ou un théologien d'école que de le ramener, comme on a semblé le faire parfois, à n'être qu'un compilateur reflétant indifféremment des pensées aussi incompatibles que celles d'Evagre et de Denys.

C'est, pensons-nous, dans ses œuvres spirituelles proprement dites qu'il faut chercher le fond de la pensée de Maxime. La *Mystagogie* est, avec le *Commentaire du Pater*, la plus importante de ces œuvres. Or nous y trouvons clairement formulée, à la fin du commentaire proprement théologique de la Liturgie, le principe directeur qui sous-tend l'œuvre toute entière du Confesseur. Il s'agit de la réponse faite par l'assemblée à la proclamation qui accompagne l'ostension des saints Dons. «Aux saints les choses saintes» — «Un seul est Saint, un seul est Seigneur». Maxime ne retient que le début de cette réponse: «La confession qui est faite par tout le peuple à fin de la célébration sacrée (*μυστική λειτουργία*): «Un seul est saint» et ce qui suit, manifeste le rassemblement et l'union supérieure à la raison et à l'intelligence qui s'opérera

dans l'unité secrète de la simplicité divine, de ceux qui ont été, selon Dieu, amenés à la perfection par une mystérieuse sagesse. Elle s'accomplira dans l'éon incorruptible des êtres spirituels; y contemplant la lumière de la gloire invisible et ineffable, ils auront part, eux aussi, à la simplicité bienheureuse avec les puissances d'en haut. Par elle, ce qui est la fin de tout, viendra la communication du mystère qui transforme en elle et fait paraître semblables au bien originel, par grâce et participation, ceux qui auront été jugés dignes d'y avoir part. Pour autant qu'il est permis et possible à l'homme, rien de ce qui est sien ne leur manquera. En sorte qu'ils pourront être dit et être en vérité dieux par grâce, puisque Dieu tout entier les remplit pleinement et qu'il n'est rien en eux qui soit laissé vide de sa présence» (ch. XXI).

Nous nous sommes quelque peu attardés sur cette explication théologique de la liturgie. Il faut cependant reconnaître que Maxime ne lui consacre que de brefs chapitres, étonnement denses, enchassés entre de longs développements ascétiques. Il n'a pas lieu d'en être surpris. Dans toutes ses œuvres spirituelles, des *Centuries sur la Théologie et l'Economie* aux *Centuries sur la charité*, en passant par les *Réponses à Thalassius* et les *Ambigua*, Maxime ne cesse de rappeler que la contemplation des mystères divins et de l'économie du salut est réservée à ceux qui, par les labeurs de l'ascèse, se sont purifiés de leurs passions. Et cette lutte contre les passions présuppose, pour être menée convenablement, une connaissance exacte de la structure et du dynamisme de l'organisme spirituel. Elle suppose également une connaissance de la stratégie diabolique et des textes scripturaires qu'il convient d'opposer à la tentation. Toute la tradition monastique est unanime là dessus et Maxime ne conçoit pas une théologie abstraite qui ferait abstraction de cette situation de fait. Mais les deux longs chapitres sur lesquels s'achève la mystagogie (XXIII–XXIV) sortent presque complètement de notre propos actuel. Aspect essentiel et sans doute le plus important de l'enseignement de Maxime, ils n'intéressent pas l'histoire théologique de la liturgie byzantine. Dans son résumé final l'auteur oppose cette perspective comme étant particulière (*ιδιαιῶς*) à celle, universelle (*γενικῶς*), qui porte sur le plan du salut. Elles se répondent nécessairement l'une à l'autre puisque, comme il a été dit plus haut, les étapes de chaque vie spirituelle reproduisent celles de l'Economie du salut.

Par cette structure déjà la *Mystagogie* de saint Maxime est profondément originale. Il déclare lui-même, au début et à la fin de son ouvrage, qu'il a délibérément choisi une perspective différente de celle adoptée par Denys dans sa *Hiéarchie ecclésiastique* à laquelle il renvoie ses lecteurs. De fait l'interprétation ecclésiale de la Liturgie, la plus traditionnelle et la plus sûre, est complètement absente de ces pages. Les autres écrits de Maxime permettent de penser que ce n'est pas seulement par crainte de se mesurer avec celui qu'il considère comme son maître. Cet homme qui vécut si profondément les drames de l'Eglise de son temps et qui lutta jusqu'au martyre pour la défense de l'orthodoxie n'a jamais accordé d'attention au point de vue ecclésiologique. C'est peut-être une première raison pour laquelle sa *Mystagogie*, malgré la richesse théologique et ascétique de son enseignement, ne semble avoir exercé que peu d'influence sur les commentaires liturgiques postérieurs. La trame de ceux-ci s'est fidèlement conservée au travers des recensions successives de l'*Historia mystica* dont Brightman a tenté jadis de dénouer l'écheveau (*Journal of Theological Studies* 9, 1908, 248 et 387). L'insertion de quelques chapitres de la *Mystagogie* dans les recensions les plus développées est elle-même significative. Ces chapitres sont précisément ceux que nous avons précédemment largement résumés et traduits (ch. 15, 17, 18, 20, 21), c'est à dire ceux qui envisagent la Liturgie sous l'angle de l'Economie du salut. Ainsi l'un des aspects de l'enseignement de Maxime, celui-là même qui permet de parler de son œuvre comme d'une *Liturgie cosmique*, selon l'expression d'H. Urs von Balthasar, a trouvé place dans une œuvre composite dont le fond premier remonte jusqu'aux catéchèses de Cyrille de Jérusalem et à laquelle chaque époque a apporté sa contribution. Il ne paraît pas que les grands commentaires médiévaux s'en soient plus largement inspirés. Ni l'*Explication de la Divine liturgie* de Nicolas Cabasilas, ni l'œuvre de Syméon de Thessalonique ne témoignent d'une influence particulière de la *Mystagogie*. On a généralement préféré aux perspectives ascétiques et eschatologiques qu'elle ouvrait une interprétation plus nettement christologique. Alors que Maxime concentrait sur la première partie de la célébration l'évocation de l'œuvre rédemptrice du Christ et faisait de la fermeture des portes et de l'entrée solennelle des saints Dans le symbole du Jugement et de la Parousie définitive, la tradition byzantine a préféré voir dans la célébration toute entière l'expression symbolique de la première parousie au

cours de laquelle s'est opéré le salut de l'humanité. Il est incontestable qu'une telle perspective s'harmonise plus aisément avec le déroulement de la célébration, mais elle met moins directement en évidence son aspect eschatologique.

Maxime, dans la partie centrale de sa *Mystagogie*, reprenait — en la marquant au coin de son génie personnel et en y insérant les thèmes majeurs de sa propre synthèse théologique — une interprétation traditionnelle de la Liturgie. On sait comment, à la suite de Théodore de Mopsueste, la tradition syrienne a développé cette considération de la Liturgie comme anticipation du Royaume à venir. Par contre les longs chapitres consacrés à un commentaire anthropologique et ascétique de la célébration sont entièrement étrangers à toute la tradition mystagogique. Pièce essentielle de la théologie spirituelle de Maxime cette anthropologie dynamique se coule malaisément dans le cadre d'une mystagogie. Mais on fausserait complètement la signification que le Confesseur a entendu donner à son œuvre si, comme l'ont fait les interpolateurs de l'*Historia mystica*, on ne retenait que les chapitres dans lesquels il expose la mystagogie proprement dite, c'est à dire la révélation des mystères célestes au travers des symboles de la célébration liturgique. Le soin qu'il prend de mettre ses développements ascétiques sous le couvert d'une interprétation reçue d'un vénérable «ancien» montre qu'il est conscient d'enrichir la mystagogie proprement dite de l'apport d'une théologie monastique plus attentive à l'accomplissement du mystère du salut dans le secret de l'âme qu'à sa réalisation au plan du cosmos. C'est l'originalité et la grandeur de cette œuvre complexe que d'avoir réalisé la synthèse de ces deux courants en fournissant des divers moments de la Liturgie une double interprétation particulière (*ιδιαιῶς*) et universelle (*γενικῶς*).

The Place of Confession in Ancient Monasticism¹

H. DÖRRIES, Göttingen

One may view a historical figure or a movement as an element within an order of pervasive interconnections, influencing and in turn being influenced, a member as it were in a long chain. It is no less important, however, to treat a historical being in his own right. Not only his contribution to a more general development, but attention to his own words and the reiteration of his own thoughts must be our concern. Only that which has been understood may be given its place in the history of the spirit and of institutions.

Early Eastern monasticism was epoch-making in the history of penance². The name of one of its leaders, Basil the Great, stands at the beginning of a far reaching development which shaped the life of the Occidental perhaps even more than of the Oriental church. Less well known is the fact that certain insights which Basil adopted in his confessional institution were already practised among the Egyptian anchorites where the process of their actualization had started.

Living in a world far from cultural and ecclesiastical centers and long neglected by historical research though worthy of every consideration, the monasticism of the desert is to be regarded neither from the perspective of that for which it helped prepare

¹ This article was printed in the original German in: *Judentum—Urchristentum—Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias*, Berlin 1960 (ZNW Beiheft 26), 235–259. As to the translation I have to thank cordially Professor Hans Frei, Yale, who did his best to straighten my complicated German into his clear English and to find *le mot juste* for difficult concepts, ancient and modern.

² Karl Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig 1898; Joseph Hörmann, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht*, Donauwörth 1913; Bernhard Poschmann, *Buße und Letzte Ölung*, Freiburg 1952 (= *Handbuch der Dogmengeschichte*, ed. M. Schmaus, J. Geiselmann, K. Rahner, Vol. IV, 3); Joseph Gross, *Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Freiburg 1955.

the way, nor from those precedents to which it owes important elements¹. The moment of origination demands our reverence for its own sake. Only then may one proceed to place it between the antecedent and the subsequent. The comparison teaches one to delineate the contours more exactly and to grasp with greater certainty the uniqueness of anchorite confession as distinct from ecclesiastical penitence and monastic confessional practice. Confession as it grew into a fixed institution in the order of St. Basil will therefore be a matter for our consideration only occasionally. We will be more closely engaged with a single document which up to now has remained completely unknown. Though no longer part of the time of origin, it takes the latter fully up into itself, thinks through its basic concepts and brings up questions which had lain undisclosed at the earlier stage. Thus it can help us gain a clearer understanding of monastic confession.

Let us enter by way of the words of St. Anthony: "This is man's great task, to take his guilt upon himself in the sight of God and expect to be tempted to his last breath."² At the root of monasticism there stands a deepened consciousness of sin.

¹ These dicta are assembled in the *Apophthegmata Patrum*, published by Migne PG 65,71–440. A critical volume is still pending. — Concerning the relationship of the writings of the desert monks themselves to the earliest reports cf. H. Dörries, *Die vita Antonii als Geschichtsquelle*, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Phil.-Hist. Klasse, 1949, p. 402 ff.

Various general remarks concerning the overall picture that is to be gained from the apophthegms will be made at the outset. Only a few of these sayings give clear evidence of not coinciding with generally accepted beliefs. In so far as they contradict these they presuppose ideas which correspond with ecclesiastical tradition and which had, among many monks, an unquestioned validity. If it was individual eminent men who levelled a protest here, they nevertheless do not constitute an exception that constitutes the rule. It is not the majority opinion but the word of individuals that survives. This creates the norm. It is doubtless sensible to take into account the broad, low, common denominator of opinion in portraying the actuality of desert monasticism. But it is neither an idealizing of this historical phenomenon nor a limitation to especially high points to record here the view peculiar to the earliest hermits. To the degree that it was the genuine expression of this most ancient monasticism it won general acceptance. Only in this way did it gain access to the apophthegm collections in which earlier and later generations gathered together all that they thought pertinent and representative. The direction and not the broad dissemination of a thought is important.

² Ἀθὴ ἐστὶν ἡ μεγάλη ἐργασία τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα τὸ σφάλμα ἑαυτοῦ ἐπ' αὐτοῦ βάλη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, καὶ προσδοκῇ πειρασμὸν ἕως ἐσχάτης ἀναπνοῆς (Anthony 4).

Anthony knew that more was expected of him than he could fulfill in the world, and hence he escaped from its temptations into the desert. No matter that he might easily meet those demands which the church's penitential discipline put to Christians in the world, the rigorous law to which he subjected himself required far more than that he keep himself free from trespasses. The severity of life's conduct appropriate to the desert was merely an expression of that weighty seriousness which sustained the cell. In the face of God's holiness the conception soon dies out that sin is a matter of individual, avoidable deeds which could be atoned away within a shorter or longer period of time¹. Beneath the deeds there lies the ground from which they ascend — tempting thoughts. These above all, these *λογισμοί*, which are mentioned over and over again, are the target of the monastics' struggle. To succumb to them ever again is guilt; always to remain exposed to them is ineluctable.

The concept of the sins of thought is not simply an extension of the table of the law or a refinement of standards. It is much more important that what is involved in this concept is a recognition of the human being as sinner and thus a new understanding of sin. The decisive element consists in recognition of oneself, not in individual trespasses. To remain on the level of the latter is to miss the human being's true situation. On the other hand, rightly understood individual sins conduce to the truth about man. "Better", says one apophthegm, "a man who has sinned, if he knows that he has sinned and is penitent than a man who has not sinned and believes that he has done well."² In this manner sin helps to stand properly before God. "Take away temptations", says Anthony, "and none will be saved."³

This is the ultimate insight the desert path gained; however, it cannot be said that it was an expected result. Those who walked this path were drawn to it by the expectation of getting rid of their sins and hoped for a time without temptation. For was there not indeed something like progress that made understandable the confident belief that the great monks had left sin be-

¹ With reference to Isaiah 6, Matoes (2) says: "Ὅσον ἐγγίζει ἄνθρωπος τῷ θεῷ, τοσοῦτον ἁμαρτωλὸν ἑαυτὸν βλέπει. Ἡσαίας γὰρ ὁ προφήτης ἰδὼν τὸν θεόν, τάλαν καὶ ἀκάθαρτον ἔλεγεν ἑαυτὸν."

² Θέλω ἄνθρωπον ἁμαρτήσαντα, εἰ οἶδεν ὅτι ἤμαρτε καὶ μετανοεῖ, ὑπὲρ ἀνθρώπου μὴ ἁμαρτήσαντα καὶ ἔχοντα ἑαυτὸν ὡς δικαιοσύνην ποιοῦντα (Sarmatas 1).

³ Anthony 5.

hind? Athanasius himself thought that there were sinless saints and that Anthony especially was one¹. A short step further would bring us to Pelagius' thesis that the pious pray the fifth petition of the Lord's prayer only out of humility². Even though it was not expressed in so crass a fashion, he was by no means alone in this opinion. "You have no sins, father", say his followers to the holy man who is weeping over his sins. But his reply fends off their superficiality: "Could I see all my sins, three or four men would not suffice to mourn them with their tears."³ It is a reply that points us back to St. Anthony's word with which we began, both to the self-dedication of which he speaks and to his insight that one life is not enough to deal with sin's reality. An apophthegm of the Abba Moses confirms the basic significance of Anthony's saying: "If a man does not know in his heart that he is a sinner, God does not hear him."⁴ Awareness of the multiplicity of his sins does not suffice; only the unfeigned admission that he stands as a sinner before God brings his prayer into the divine presence⁵.

The consciousness of sin drives one to acknowledgement in a different and a deeper sense than that hitherto practiced in confession. It is before the countenance of God that the sinner first recognizes himself, and prayer is therefore the first place of acknowledgement. But in that case does not the new understanding of confession achieved by monasticism mean the simultaneous dissolution of confession? No third party belongs to the immediacy of such an encounter. Nonetheless doubt, need and guilt urge the sinner towards certain human beings in whose ability to help one has confidence.

If a man has fled from the world into the desert, it is not only his privilege, but his duty to knock at the door of holy men, to seek counsel. It is an urgent admonition that says: "Ask your father, and he will tell you" (Dt 32,7); whoever disregards it

¹ Cf. c. Arian. III 33 (Migne, PG 26, 393 A), c. gent. 2 (Migne, PG 25, 5 C) and vita Ant. 65 (Migne, PG 26, 936 A); see H. Dörries, *Die vita Antonii als Geschichtsquelle*, p. 392 ff.

² Can. VIII and IX of Carthago 418. G. de Plinval, *Pélage*, Lausanne 1943, p. 325 n. 4.

³ Dioskourios 2.

⁴ *Ἐὰν μὴ ἄνθρωπος ἔχη ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, ὅτι ἁμαρτωλὸς ἐστίν, ὁ θεὸς οὐκ εἰσακούει αὐτοῦ* (Moses 16).

⁵ *Τὸ αἰτιάσθαι καὶ μέμψεσθαι ἐαντὸν πάντοτε* might be designated as the central idea of monasticism (Theophilos 1).

exposes himself to the danger of a fall in times of great tension¹. And so the young monk submits his habits to criticism² and his plans and intentions to evaluation³. For what is needed is the gift of being able to distinguish, to determine whether thoughts are pure or tempting. However, it is especially advisable to uncover before the physician of the soul thoughts that one himself recognizes as dangerous. To him one confesses the oppressive passions and names the temptations to which one is most exposed⁴. Long journeys on foot, either alone or in company, are undertaken in order to place questions before some well-known monk-father⁵.

But more than that is involved. We hear especially about those fathers whose memory was preserved as most precious that they did not wait for those in danger to come to them, but that they themselves went to call on such persons. The gentleness with which they sought after those who had isolated themselves out of fear or obstinacy touches the reader all the more for its not being the expression of soft yielding but often being combined with an actually inflexible severity of demand.

Thus Makarios, the most celebrated authority of the Scetic desert, visits the young hermit Theopemptos, whom he knows to be in danger. Joyfully received, the father of monks asks: "How is it with you?" Afraid to bare himself, the oppressed man replies with a formula of monastic courtesy: "Due to your prayer it is well." The old man asks with greater urgency: "Are you not being tempted in thought?" But the other insists: "Up to now I have been well." Here the old ascetic sheds his dignity: "See, for many long years I have been practising self-denial and all men honour me. Yet, though I am old, the daemon of lasciviousness still plagues me." Now the younger man takes courage: "Believe me, father, it plagues me too!" In the same manner Makarios declares himself exposed to other temptations until he moves the younger one to confession⁶.

And this, several apophthegms tell us, is the important thing. To articulate is to gain peace⁷. Confession provides a place for the

¹ Antony 37.

² Poimen 70.

³ Arsen 11, Longinus 1, Agathon 1.

⁴ Ammoe 1, Anthony 27, Arsen 6, Joseph of Panepho 3, Poimen 8 a. o.

⁵ Anthony 27, Paphnut 3.

⁶ Makarios 3.

⁷ Poimen 58.

sinner: he no longer wilfully shuts himself up inside himself, but powerless and hopeful he surrenders to the truth about himself. Thus, in the struggle for the soul it is Satan's concern to prevent confession and that of the counselling holy man to break down the barrier of silence. "In none does the Enemy rejoice so much as in those who do not articulate their thoughts."¹

However, this fraternal duty does not exhaust the father confessor's task. The account of Makarios and the young hermit does not simply remain with the relief wrought by articulation. Makarios also gives directions. He makes more stringent the young monk's fasting habits: he is to eat at the 12th hour instead of the 9th hour. Secondly he is to learn by heart excerpts of the Scripture. His thoughts are to be soundly occupied and thus diverted from temptations. Decisive, however, is a third advice: "When you fall a prey to a thought, do not look downward, but always upward, and immediately God will aid you." Instead of looking into the dizzy abyss of temptation, the eye must turn to the helper. This is more than psychological counsel to turn away from temptation and from oneself. It is the promise that faithful confidence will not be disappointed. Only personal encounter liberates one from law and sin.

This confessional counsel is a plenipotentary word, a *λόγιον*. As such it is to be regarded as a special gift granted only to hermits, who have proved themselves. Even they do not receive it as property: it must be prayed for and is withheld if the petitioner is not worthy. But such a word is a pledge of salvation to him who obeys it. There is a correlation between a deepened consciousness of sin and a charismatic word. To the man of fearful conscience there opens a path of life which the monk may enter with the assurance that it leads to the destination — quite apart from and beyond all order that is valid in the church outside the desert².

Pastoral influence moving men to confession, authoritative counsel for successfully dealing with temptations, — with the

¹ Poimen 101, as a word of Joh. Kolobos.

² It appeared as a judgment on desert monasticism when the authority to confer logia was withdrawn. Epigones handed on the apophthegms of earlier times which they had compiled without adding any of their own, and so the logion became part of a legal tradition and lost its individual pastoral character. But when it was at its height this authority was basic. The logion is intimately connected with the history of confession.

father's self-denial the account reaches the acknowledgement of sin which is also characteristic of confession for the desert fathers. If it is comforting for the fallen person not to be left alone, he must nevertheless be startled by the standard with which the counsellor, so far above him, knows himself to be measured. Only in this depth is a human community formed which is based on the knowledge of judgement and on faith in grace. Even in this world of strict law the Gospel speaks, and there is a confession which leads to salvation.

It is not a totally new departure, but only a new turn in the same path, when an old man, having induced a sinful brother to confess, promises him: "I will help you bear your burden" and takes upon himself the same more severe fasting which he has enjoined on the other¹. To this support we must add intercession. With tempestuous urging the teacher intercedes in prayer on behalf of his fallen follower: "God, whether thou wilt or not; I will not desist if thou dost not help."² Finally there is the evidence of success. The Abba Lot is filled with the certitude after three weeks that God has accepted the brother's repentance³. This divinely caused testimony of the acceptance of repentance is the ultimate gift which the hermit could bestow on the brother who sought help.

Such testimony is not the necessary conclusion of every confessional proceeding, but it is, so to speak, the sign confirming that one has entered upon the right path with counsel and faithful obedience. Even independent of confession and the order of penance a man of spirituality can be aware that a sinner strange to him is accepted by God. Thus an old man endowed with charismatic insight into souls observes before the church door the conversion of a monk that has taken place between his entry and departure. He moves him to speak out in front of the brothers, to tell how a penitential word of the prophet Isaiah (1,16-19) which was read aloud affected him in the divine service, how he confessed himself to be a sinner before God and vowed a pure life. From this the Abba gains the knowledge that God accepts those who flee to him in true penance and that the prophet's promise is still valid today⁴.

¹ Lot 2.

² Sisoës 12.

³ Lot 2.

⁴ Paulus Simplex.

Acceptance of and guidance toward confession, confessional counsel, intercession, perhaps every now and then the testimony of divine forgiveness, these are the things which the desert offers to those seeking refuge there. Their hope is to be freed from the burden that weighs upon their conscience, and they are led to a deepened insight which purifies their expectations even as it calms them.

The power of a concept may be measured by its decisiveness in opposing the pretensions of custom and law. The knowledge of sin which gives to monastic confession its peculiar character marks a certain line of cleavage with regard to the tradition: long periods of penance are rejected, and a warning is issued against judging others. In both respects the desert abandons the order obtaining in the church.

A brother said to the Abba Poimen: "I have committed a grave sin and must repent for three years." The holy man replied "That is too much." "One year then, surely?" "It is too much." Those present said: "Forty days?" Again he said: "It is too much. I say that if a man repents wholeheartedly and does not repeat his sin, God accepts him in three days."¹ Here a burdened conscience desires counsel and expects it within the order of penitential discipline. But this very order, undisputed by the burdened, is being invalidated; it does not constitute support but rather impediment.

A similar question is put to another noted old monk, this time by representatives of this very order. They receive the same answer, except that the second apophthegm emphasizes the meaning of the decision to the community. "There were some who asked the Abba Sisoës: 'If a brother falls, must he not do penitence for a year?' He replied: 'That is a hard saying.' They said: 'Forty days perhaps?' Again he spoke: 'It is too much.' They said to him: 'How now? If a brother falls and it happens that an Agape is held immediately afterward, shall he come to the Agape?' The venerable man replied to them: 'No. He needs a few days' penitence. For I have faith in God that he will accept such a one after three days, if he will repent with his whole heart'.²" The principle is upheld that sin disrupts the community; one cannot

¹ Poimen 12. The apophthegm Poimen 99, which goes so far as to say that the serene conscience follows "immediately" upon confession is not concerned with the question of the length of time of repentance but rather with the accusing conscience.

² Sisoës 2.

simply pretend that nothing has happened. However, here where the ecclesiastical penitential discipline with its excommunications has its most trenchant effect, the breach can and should be mended immediately according to this apophthegm. The three days to which the period of penitence is restricted here do not mean at all its easement or diminution but its removal. They are a symbol and expression of the separation, the departure of the guilty one into meditative self-communion and the recognition of the abyss by the others too. But as soon as the guilty person becomes aware of and acknowledges what he has done, the others can demand no more of him. He does not step back into the circle of the righteous but into the community of those who stand with him as sinners before God.

The church's penitential discipline applied the only yardstick which it had at its disposal-time. The number of years for which it excluded a sinner from the fellowship of the church indicated the relative weight of individual sinful acts and alerted every person to the degree of his transgression. If monasticism was hesitant in following this order, it was not for lack of serious intent¹. Nor was it a desire to balance the shorter duration of penitence by means of a punishment which was all the more severe, after the manner of medieval cumulative penance. The weighing and measuring of guilt and reparation are not at stake here. The self-dedication of the whole man here takes the place of special achievements intended to atone for individual

¹ General considerations suggest that the average monk was content with the precepts he had received. We may take as the spokesmen for this group those who advocated a forty days' period of penitence. More significant is that the break with the traditional penitential order was viewed as shocking. "How would you answer to God?" so runs the objection to the apparently over-mild Poimen. But the latter rejects this criticism by referring to the parable of the mote and the beam (Math. 7,5) (Poimen 131). Even though the apophthegm shows that the monk fathers' policy of refusing to discipline erring monks had to overcome opposition, it is nonetheless clear that the objection in turn did not meet with general approval. It is the refusal to exercise disciplinary power that remains right in the long run; apophthegms to this effect are preserved and eventually become normative. But it is only the normative that one may stress, not the problem if other customs continue alongside it, nor the question of the extent of the new norm's actualization. — Recourse was allowed only to this norm. But to whom was it permitted? Certainly not to the guilty person who, by glancing at others, wanted to go unpunished. Rather, it was understood as the new law which prescribes one's disposition toward guilty persons. Cf. p. 285, foot-note 2.

sins; for it is the whole man that is summoned and found guilty. A full penitential turning to God is quite different from an expiation measured with a yardstick. The three days, that shortest timespan, refer to time in a sense different from that of ecclesiastical penitence; they signify the moment in which recognition and admission of sin occur. But no length of time assists even the others to achieve the insight which they need. They must be fully conscious of what they are doing in their renewal of fellowship with the guilty brother. Such community is not a well-ordered cosmos of high moral requirement, but the association of those who become aware of themselves. They do not undertake to educate the guilty person, and the latter does not attempt to generate his own self-esteem by increased attainment — time would be needed in both cases. It is not a matter of membership which they could grant or he could earn. Penance, acknowledgement and community designate an occurrence which is in need of time in a higher sense than that in which it is measured in days and years. The beautiful story of the victory of Paesia and of her death in the desert closes with the insight, revealed to the monk who prayed over her corpse: "And he heard that the single hour of her penitence was more acceptable than the penitence of those who spend much longer in repenting, but do not show such fervour."¹

Finally the warning against judging exemplifies this deepened sense of guilt: "Whoever accepts his sins does not see those of others", said one of the elders², and another agrees: "As long as a man blames himself, he honours his brother; but as soon as he himself appears good in his own eyes he finds his brother worse than himself."³ He who stands in a proper relation to God stands also in a proper relationship to his fellow man, — i. e. on the same level with him, not above him.

In this question the hermits maintain their own unique position. Basil of Caesarea believed it to be a duty towards one's brother not to allow him to stray from the way of righteousness without being warned; he was to be convicted and straightened out⁴. But none of the leaders in the desert would have agreed

¹ Joh. Kolobos 40.

² Moses 16.

³ Poimen 148.

⁴ Reg. br. tr. 47; Lev. 19,17 and Math. 18,15—17 call for the *ἐλέγχειν*. If is omitted, even harder punishments are threatened than those of Eli (I.

with him. On this point the most decisive statements can be heard. Even a Poimen who considered himself responsible for a larger circle of disciples rejected the question as to whether one should instruct a brother whom one observes sinning: "If I see him sinning, I will pass by and will not instruct."¹ So certain was he in this matter that he even disavowed a word of Scripture: "It is written: What your eyes have seen that you should bear witness to; but I say to you: Even what you have touched with your hands you should not bear witness to."² The reserve which is urged here also draws limits to the duty love has in moving a brother troubled in conscience to confession: one must not refer to his wrong-doing, but only give him courage to express himself³. Of the great Makarios it was said that he was like an earthly God: "So fully did he cover over shortcomings that he looked as if he did not see and listened as if he did not hear."⁴ This is more than the silence of the penitent or subjection to a law which allows no looking aside. It is partaking of the mercy of the Creator who presents his creature with life and covers over that which destroys life.

Even where the hermits become aware that the monastery has different laws from those of the cell, questions are raised. To the representative of the monastery, Pachomius, the question is attributed as to whether he is not allowed to instruct monks who break orders and duty. He receives from one of the desert elders the answer based on 1. Cor. 5,12ff. that he should only instruct those who are directly subordinated to him — those "within" — but no one else; all others are "outside"⁵. Thus the desert does not accept the new monastic order but rather maintains its own ways.

Though the monastery was conceded an exception to the general rule, still it was a pleasant occurrence when a hermit stuck to

Sam. 2,24) and of Israel for Achan's sin (Josh. 7,21), for it is worse to dishonour the law of our Lord than that of Moses! — Also Math. 5,29 ff. (cutting off the hand and plucking out the eye) and I. Cor. 6,6 constitute the *ἐλέγχειν*.

¹ Poimen 113.

² Poimen 114: "Ὁ εἶδον οἱ ὀφθαλμοί σου, ταῦτα διαμαρτύρον (Prov. 25,7 LXX). Is it possible to see an a posteriori vindication of Poimen in the agreement of the Hebrew text with him: "When your eyes have seen something, do not bring it immediately before the court!"?

³ Cf. Makarios 3, Poimen 93.

⁴ Makarios 2.

⁵ Macarius Urbicus 2.

his ways, even after being elected bishop. It was said of the disciple of Anthony, Ammonas, that even in cases of wrongdoing, he sought to condemn no one¹. A word of this sort makes it clear that the forbidding of judgment and the abolition of the periods of penitence are two expressions of the same basic argument used by the desert monks against ecclesiastical penitential discipline. For in the case of a bishop as bearer of churchly penitential power, judgment and punishment go together directly and immediately. In both instances he fulfils the same duty of his office.

For a monk who becomes conscious of himself it becomes impossible to wield his staff against someone else; also he knows that force never reaches man's heart, the place, where alone his fate is decided. Not only is this path uncertain, it is also subject to the suspicion of not taking the danger of guilt seriously and not caring for the guilty person. But certainly none of those thus covered by the hermits believed that their protectors wished to promote folly and wrongdoing with their words. In reality the insight into man that led to rejection of judgment corresponds to the concept of fellowship and time as it was expressed in the periods of penitence.

The admonitions against judging others accumulate, unanimous and eloquent. One particular transaction, parabolic in character, speaks with special force: When a monastic assembly debated about a brother who had fallen into sin, one of the monks arose, went outside and came back with a sack full of sand on his back, holding a basket with sand in his hand. He spoke: "Thus we remove the multitude of our sins from our sight and judge the few sins of our brother!"² He who recognizes as his own only those individual sins which he can avoid or expiate, also looks upon other persons and with the severity with which he regulates his own life, he will also want to discipline theirs. However, not only does he clearly notice in others the failures which he does not see in himself, but his self-love makes him blind to the depth out of which individual acts arise. He who by contrast uncovers his own lot completely and realizes how he himself stands before God, hesitates to sit in judgement over others. Indeed the possibility does not even occur to him. An accused

¹ Ammonas 8.

² Pior 3.

monk has fled his monastery and taken refuge with St. Anthony. Representatives of the monastery come to fetch and discipline him. But one father who is present restrains them: "I saw a man at the river's edge, up to his knees in mud. Some came to grasp him by the hand, but instead they pushed him in up to his neck." This saying gains the approval of the monk father: "Behold a true human being who can heal and save souls."¹ A true human being: it is part of the essence of man to depend one on the other. Also those cœnobite monks knew this well, but as they stand on safe ground above the accused, they name conditions under which he may again join in community with them. The old man, however, places himself absolutely on the same level with him, for he knows himself to be in the same depth as the accused and to share simultaneously in the love of God which God has also bestowed upon the other. The knowledge of sin leads to grace which, by raising man above himself, enables him to find himself. This is the insight peculiar to monasticism of the desert at the time of its origin. The subsequent history of confession must not be allowed to fall below this standard. The shortest and most beautiful apophthegm enunciates this unforgettable insight: A sinful man, turned away by the presbyter, is joined by the most venerable father: "I too am a sinner."²

The penitential process was a means by which the church guarded a system of order. Hence it cast its eye over transgression, open transgression first, and prescribed how to restore the disrupted order. In this way it took into account at the same time the demands of a community which was viewed by the world, before which it was called upon to represent the honour of its Lord. Furthermore the conviction existed that the community was guilty if it allowed the sins of its members to go unpunished. Didactic duties corresponding to the idea of order demanded that erring brothers undergo discipline until they were again worthy of the community. All this constitutes a unified structure, convincing because it has right, morality and the self-respect of mankind on its side. The serious-minded and responsible in particular were its bearers. Its right could not be challenged — nevertheless the wilderness challenged it. Whenever

¹ Anthony 29.

² Bessarion 7.

the attempt was made to assert order in the traditional fashion, an old monk with spiritual authority stood in the way¹.

The apophthegms do not permit an erring brother to be disciplined. Even in cases which seem to demand intervention and punishment, it is not forthcoming. In attempting to explain this surprising and impressive behaviour, one is practically led to the conclusion that here the requirements of the community and the responsibilities of the office are neglected in favour of an individualistic ethic. Basil's criticism of the hermits tends in this direction. But however much occasion and justification there may have been for such reservations — the great monks stood for a persistent refusal to surrender. In their protest against the traditional order the desert fathers were determined by their view concerning the depth of the guilt which cannot be expiated by penitential achievements, and by their insight that the path toward men does not go by way of discipline and coercion, that

¹ Also tending to point in this direction is the custom that the hermits adopted in a significant reversal of one of the basic texts for the penitential order of the church (Mt. 18,15). Penitence is no longer used as a legal proceeding against a guilty person, but rather for his relief. The following question was presented to Abbas Poimen: "When someone has something against me and I beg his forgiveness, but he remains unmoved — what should I do?" The answer suggests bringing two witnesses along and repeating the request; if this is also unsuccessful, then the presbyter is brought along; if he is still unwilling "then you may henceforth and without worry pray to God that he convince the other and that you may no longer be troubled" (Poimen 156). The scriptural word is aimed at trying to bring the guilty person to his understanding until all means of restoring the disrupted community are exhausted; if this last attempt fails, nothing remains but to effect a separation. By contrast the endeavour is made here to use this advice as a pointer toward the relief of an afflicted conscience. The guilty person is not the first who should be brought to an understanding of himself, as in Math. 18; instead it is he who was offended who does not repent. — Basil in a similar case quite consistently threatened a stubborn man with the same judgment as that which befell the fellow-slave in the parable: he who is a present menace to true community must be brought to justice. The apophthegm, on the other hand, leaves it up to God to guide the irreconcilable person back into the right path. The offender, however, — and God's interest is directed upon him — has won back free access to God. To be sure, he is even then not quite free from the other person. Complete freedom from distress is bestowed upon him only when his prayer is fulfilled and the reconciliation is effected. Thus, even when proceedings appear aimed solely at the relief of a burdened conscience, the neighbour is not to be left out of consideration; and even where no human means seems to taken effect, *ἀπεφυγία* is only to be achieved when God himself brings about the reconciliation.

true community is brought about only by means of words and love. Surely we are not the first to be reminded of how once there was one who blocked the way of justice and with his words held back the stones which according to law were meant for a sinning woman.

The importance of confession in the life in the wilderness is made clear when one considers that the basic question with which every person who entered the monastic life addressed himself to the elder: "*πῶς σωθῶ?*" was a confessional question¹. It expresses the need of a distressed conscience and demands a comforting word which it can trust.

In the answers, however, something new manifests itself, not isolated insights and presentiments, but rather a conviction derived from similar judgments and experiences. Various ideas are included here that have not yet been brought into a definite relationship to one another. A striving for purity battles on against the individual sins – a striving which experiences both defeat and victory. This quest remains in never-ending tension with the admission that throughout life on earth one stands as a sinner before God, constantly raising one's standards and always conscious of not being able to do what one should. The one position tempts to the individualisation of sins and in this way to the denial of the seriousness of sin; the other leads to the dissolution of the actuality of specific sins in the experience of general sinfulness, to a purposeless regret and a passive resignation in the face of uncongruable might. Both ways of going astray are often followed and at the same time are not seldom avoided, until doubt arises as to whether one's efforts lead to the goal of genuine achievement. Nevertheless, as always occurs in antagonism, when men are hampered by earlier views, a spiritual power asserts itself; this, of unmistakable individuality, elevates itself to historical size. Not being derivable from precedent and notable in what it has to say to future generations, it leaves at the same time for others the task of thinking through and carefully establishing what has here been obscurely apprehended or united only in internal contradiction.

The second part of this paper concerns itself with a single document. Its author is a mystic theologian, a monk of the turn

¹ Ares, Biare, Daniel 2 etc.

from the 4th to the 5th century. He was the teacher of a particular class of monks, the Euchites. His works, particularly a collection of fifty *Spiritual Homilies*, soon came, in the process of being handed down, into the hands of the Scetic patriarch monk Makarios, so that behind the latter's name, his own, Symeon, disappeared.

Only three handwritten copies of this document have come down to us; all three written on Mount Athos¹. The tract may be called a reflection on confession. As two questions which are appended to it indicate, it was a talk held before an assembly of monks. The manuscript reduces it to a concise and well-considered form of expression. The cultivated but not strictly academic language indicates that the writer wants to win the understanding of sympathetic readers, even where he introduces new terms or gives old ones new content.

Two terms are employed particularly, ἀλήθεια and ὑπομονή. The adjective παντοδαπή accompanying the word "truth" indicates that the truth has comprehensive meaning and is not limited to one area. Ὑπομονή, on the other hand, is defined more precisely as ὑπομονή τῶν ἐπερχομένων. It is not the general virtue of patience, but refers to the tribulations of life which must be withstood. In this connection, Symeon thinks of hate as being unthinkable in the experience of suffering. The proper way to meet tribulation can only be found through prayer. Ὑπομονή is therefore neither self-evident nor a human accomplishment; it cannot be gained by conscious striving. Even the occasions by which it proves its mettle are not subject to its arbitrary choice: the sufferings it must bear are not something it has sought. With a proverbial turn of phrase Symeon impresses on his readers that without suffering and effort nothing that is good abides: "What is won without effort is quickly lost." The effort which is meant here is internal, the entire strength of the heart; it is demanded, however, by the outer difficulty which one encounters.

Now for the first time, without its signifying a turning point or requiring a transition, it can be seen that patience, confirmed in life's experience, stands at the centre of the Christian horizon: "Only one who accepts affliction can follow Christ." Patience is

¹ Cod. Vat. gr. 694, λόγος λθ̄, fol. 197–198 v; Cod. Ath. 423, τοῦ αὐτοῦ λόγος λθ̄, fol. 195 v–197 v; Cod. Vat. gr. 710, τοῦ αὐτοῦ λόγος ιε̄, fol. 103 v–106. The text is printed at the conclusion of this essay. Cf. also H. Dörries, Symeon von Mesopotamien, Leipzig 1941 (TU 55,1), p. 100 ss.

conceived, therefore, as necessary for following after Christ. Neither self-imposed suffering nor adaption to a preconceived pattern are proper ways of following Christ, however unavoidably suffering belongs to it. On the proper path all that is greatest is at stake: heights and depths of understanding are disclosed; Heaven and Hell are involved. This indicates that decision is an ingredient in this understanding. 'Υπομονή understood as following and conceived in the broadest sense, encounters the truth. In a striking and impressive picture, Symeon interprets the phrase of the evangelist John, "I am the gate", at the same time as the Gate of judgment of the Old Testament. The gate is the point of decision for man: "Here truth is honoured above all and accuses the conscience; hypocrites admit their wrongdoings and the fear of God is made manifest." At this point in the thought pattern, truth receives rank and determinate meaning. Because it is connected with the accusing conscience and forces him who wants to avoid it to disclose what he has done, it is closely related both to the deed and being of man. It requires the person who stands before God to be truthful first of all toward himself. Under the heading of truth Symeon places the major concepts of confession — the accusing conscience and the admission of sinful deeds. In its light a man recognizes himself and sees himself in double form. First his essential being becomes manifest to him. Symeon cannot invent enough new predicates with which to praise the spiritual nature of the soul; it is quiet, beloved by God, pious, hopeful, believing and ready for freedom of will and for service. By contrast, the soul sees its own inner darkness — this one word suffices — its actuality, which is so far removed from its essential being. The truth therefore not only has power to unmask and show forth what is dark: to him who opens himself to her she reveals what he really is, his essential being. Only a person who confronts himself in this way comes to true repentance, to an unhypocritical admission of his errors, holding before his eyes that which the truth evidences to him. "Light is present in order to be seen." Symeon transforms this everyday sentence into profound Christian insight. Confronting the truth effects repentance. The latter embraces the urgent call to the Lord, the admission of guilt, and in addition a third factor which evidences the claim upon the total person: his readiness to be humiliated and shamed for the sake of truth. Indeed, her path is that of solitude and scorn. He who stays with the truth must be ready

to be misunderstood by others, who reject him. A world that is based on honour and justice cannot help banishing from its midst the man who, directed by the truth, on his own accord divests himself of honour. If it aims to be Christian, the world can fully intend through such an expulsion, not only to serve the community, but also to help the guilty individual. It thrusts the man who has sunk to his knees in the marsh up to his neck into it in order to save him!

Whoever holds fast to the truth despite its severity, casts his gaze steadily upon the salvation which he has espied. Whenever in the following after Christ one encounters truth, it is Christ who warrants hope and who fulfills: Through Him the view of the future becomes free, and He allows that to begin here which one day is to be consummated. Final judgment and confessional judgment open at the same time the gate of salvation. Symeon's particular interpretation of the words of John become understandable now: Judgement and Grace are viewed as one and the truth as comprising both¹.

All that Symeon refers to here and describes so vividly and pictorially takes place in the soul. But it points to the world and determines the life within it. Symeon is not concerned with an isolated internality which makes the outer life meaningless or actually destroys its reality. Just as the *ὁπομονή* stands in the stream of life's experiences, so also the path of truth leads through outer occurrences. Truth is ordered toward them. For this reason the internal experiences of the individual can lay claim to general validity; they call upon all men and seek to touch upon life universally. For this reason Symeon has the right to adopt the first person plural at the end of this thought process: "We should each day in steadfast belief die for life." "Die for life" — in this

¹ One may ask to what extent the acceptance of Johannine theology is involved in Symeon's ideas of judgment. That truth reveals and that evil resists being convicted is involved in John 3,20. Certainly there it involves the showing forth of good works, but only a simple extension of this thought is necessary to apply it to confession, so the truth urges the conscience to be convicted of its own accord and to bring evil deeds to light. The relationship of truth to *ἔργα*, the arrival *πρὸς τὸ φῶς*, *ἐλέγχειν*, the refusal to uncover evil, *κρίσις* as the locus of these occurrences — these all are basic ideas in Symeon's text. Not only the independent acceptance of ideas from John 10,9, but the further development of Biblical concepts which is so peculiar to Symeon makes it credible that he had a passage such as John 3,20 ff. in mind and reflected upon it with an eye toward the problem he was considering.

pointed phrase the meaning of truth as it relates to confession becomes clear.

Symeon dwells more briefly on the opposite side of the picture, a few strokes being sufficient: "Whoever is not willing to be guided by his conscience or to listen to others — how can he receive solace? He accepts the remedy of justice without gratitude, knows only the material and pursues human praise and honour." Such a person succumbs to the Enemy's endeavour to conceal his wrongdoing and show him only his goodness; leading him into conceit and false security, the Enemy lays hold of him. — Man is made for truth, even against his will. Whoever does not submit to its judgment does not come to himself but at most to a wishful and falsified conception of himself. His view remains attached to isolated elements, he holds that which pleases him before the light and thrusts into darkness that which could mark his self-conception. In this way, however, he makes himself the servant of the devil, who conceals whatever the truth endeavours to make evident. The individual described here by Symeon is not necessarily a man of the world. He is marked by the fact that he perceives himself through the eyes of the society in which he lives, which may well be of a Christian or even of a monastic kind. Human honour, which truth forces one to relinquish, makes its devotees dependent upon its reassurances; the conscience, however, makes one independent of human approval and esteem. The individual whom Symeon is speaking against has insight neither into his essential nor his actual being; he lives in semblance, not in the truth, which nonetheless is his fate's watershed. Uncovering of sin, insight into one's being, humiliation and life are to be found on the one side, hiding of one's sins, attachment to superficialities, to human honour and to corruption on the other.

Just as the contrasting picture serves to make the original picture clearer, so Symeon in addition refers to three dangers, so that in guarding against them he may make his point all the more specific and certain. The devout in particular are threatened and led astray by these dangers.

The first is the danger of false humility. Whoever wishes to follow the admonition that he be directed by his conscience must adhere closely to the truth; he must not falsely incriminate himself under the guise of humility. Here too the Enemy finds His handwork. He conceals evil, as if it were nothing; and he succeeds

in making a man reproach himself for faults which do not exist. "If the conscience then refuses to acknowledge as guilt what has not been committed, he can say: Blessed art thou who art not such a sinner." In this manner the Enemy hides pride within humility and destroys those who do not know how to preserve the truth. This is both a sharply delineated and a profound train of thought of well-considered brevity. With keen insight into the soul Symeon fends off the danger encountered on the monastic path and yet holds fast to the meaning present at its point of origin. Whoever had been instructed to view the sins of bad thoughts as the real sins could easily deem himself guilty of all of them without devoting his attention to those in particular which pertain to him. He could be of the opinion that having strong feelings of sin is more important than the clear demarcation of one's guilt. What appears to be complete self-exposure secretly becomes self-assertion, to the extent that self-humiliation, of which few are capable, is valued as a high achievement. Humility becomes a form of pride. Since man is ordered toward truth, he is also subject to its judgment, when he serves it with misplaced zeal. Not simply the avoidance of truth, but also its profession can be condemned. Truth is ascertained on simple facts; if these are disregarded, then the supposedly superior devotion to truth at the same time misses real profoundness in the understanding of guilt. A false expansion of monasticism's original insight actually eliminates that insight. In such comparisons Symeon indicates both the critical and the guarding power of truth.

The second danger is quite the opposite. The beatifying gaze upon the luminous image which lights up within the soul overlooks all too easily the remaining darkness and the continuance of difficulty. The expectation of a day of unassailable purity is based upon the experience of grace into which a man believes himself initiated. But Symeon warns against light-hearted credulity. One should not rejoice immediately upon being "initiated" into goodness — evidently it is no accident that Symeon employs the language of the mysteries in characterizing what he rejects. One may rejoice — he adds emphatically — only when after affliction, submission and patience one has gained spiritual experience.

Thus, Symeon opposes the idea of unimpaired purity. He does so by presenting his doctrine of human freedom and of inherent evil. The manner of thinking which he rejects amounts unavoidably to robbing the human being of his freedom and, to an equal

degree, of denying his evil. In contrast to such a view Symeon's understanding of the abiding power of evil contends against the notion of sin as consisting of individual sins. At the same time, being convinced of the will's freedom, he insists that the accusing conscience points first of all toward specific deeds — toward sins within which original sin takes determinate shape¹.

He who has for his aim the mere attainment of a state of happiness which is no longer endangered by pain and difficulty misses the reality of life. By avoiding difficulties and tribulations, one also avoids the substance of the happenings of earthly life. This destroys the very meaning of life. Painful striving is necessary to make a desirable result permanent. Patience alone conduces to effectual insight, and it is only through self-surrender that one arrives at that spiritual experience which is more than casual and indifferent cognition.

If the reality of life is missing, so also is the reality of faith. Symeon had indicated in his talk that suffering belongs inseparably to the path one walks in following Christ and had declared emphatically that for the sake of truth it is important to accept pain and humiliation. The attempt to regard only the bright aspect of the soul and to disregard its dark reality — a completely unrealistic attempt — also destroys the profundity of the spirit and leads to shallowness. Unless a person struggles continually against evil, he lacks that complete self-engagement which the truth demands of him, and the truth then becomes an empty idea. Whoever expects to enter the gate of life without passing through the gate of judgment closes for himself the gateway to true life.

In the last question (here occurs the third danger) a disciple accepts the instruction of Symeon to place himself before the judgment of his conscience. But he objects that the broad area of concealed sins remains hidden from confession. "You say that one must accuse himself before God, just as the conscience demands. How can I, for most of my sins are hidden from me?"

It could easily appear strange that a disciple who understands the basic concept of Symeon's talk concerning confession and is ready to follow his advice asks such a question. For "being di-

¹ Cf. particularly Logos B 46 (Dörries, Symeon, p. 240). Symeon developed his teachings concerning the freedom of the will particularly in debate with Manicheanism.

rected by one's conscience to confess before God" means, according to Symeon, to confess only that which one knows; truth forbids the crossing of this limit. Does this not mean that unrecognized sins are eliminated from confession and should not even engage the conscience? On the other hand the unexposed sins remain for the disciple a disturbing reality. Nor was he alone in his view. A monk of the same period, Diadochus of Photike, expressed the widely-held conviction that even the most meticulous self-scrutiny misses a great deal that ought to be purified¹. Furthermore Symeon's disciple could resort to the very words of his teacher: had he not learned from him that it is the devil who hides sins and that truth wants to disclose them? Why should truth stop so long before reaching its goal?

Symeon's solution to the problem opens up a broad panorama of connections. Certainly, much is hidden from man, but he should believe that nothing is hidden from Grace. For Grace knowing him far better than he knows himself, directs his outward fate also and adjusts it to his inner needs. Grace, if it perceives hidden wounds, brings into being those outward experiences which are proper to deal with them. To him who willingly submits himself to them they bring healing. In fact one can recognize from the drug the form of the sickness: so surely outer and inner life correspond to each other. If one opposes that which

¹ Diadochus of Photike deals in the final section of his 100 Gnostic Chapters with the acknowledgement of unintended and unconscious sins. *Ἐξομολόγησις* means not only confession but also penitence. Repentance must remain under tension until the conscience is confident of having received forgiveness. This gaining of certitude issues 'in tears of love' which apparently denote the moment of change. Particularly he stresses that the conscience must not suppose that its confession has been sufficient, as God's judgment always demands more than we ourselves demand and know of ourselves. Therefore we should unremittingly keep alert the sense of owning up to our sins. Confession thus penetrates more deeply than consciousness and only feeling is able to free unconscious thought from the fear which otherwise secretly survives. At the very latest such fear would appear at the point of death, paralyzing the undulations of the soul. Just as an intensive feeling of guilt is demanded so also forgiveness is a certitude experienced within feeling. — Not the simple practice of humility, but rather the anguish before judgment stands behind this instruction; at the same time it is supported by the conviction that intensive penitence reaches to the innermost portions of the soul and performs all that is demanded. "Truth" is here a demand only insofar as Diadochus warns of the self-deception involved in saying that it is fully sufficient simply to expiate conscious sins. It is also the danger lurking in such ways of thinking that Symeon directs our attention to.

one encounters, one stops the arm of Grace and gains neither healing nor understanding of his wounds. Basil advises that one's own shortcomings be cured by works of the opposite virtue: pride by meekness, greed by alms¹. Symeon also speaks of an adjustment of the remedies to the sickness of the soul, but the prescription is made out neither by the patient nor by a physician of the soul but by the events sent by life. In this reply he once again takes up the thought already developed at the start of his talk, of *ὀπομονή τῶν ἐπερχομένων*. The afflictions which one should withstand are defined here as the wrongs done to us by others: We should quietly accept them². If a sinner who is wronged by someone rises up against his neighbour and demands revenge, and if in fact the case should be decided in his favour, nothing worse could happen to him. For that which is allowed or even encouraged in the earthly realm makes it impossible for a person to recognize himself. Just as emphasis on the mistakes of others distracts, so the attempt to gain justice prevents one from seeing his own injustice and hidden sins.

In his reply Symeon takes into account his disciple's concern without being drawn into the latter's thought form. He bears in mind that sin extends beyond the realm of consciousness. Though he agrees with his disciple on this point, he does not mean that a man should focus his attention and his soul's strength directly upon the subconscious. Much more is it the concentration of a man's thinking upon that which is encountered in experience. That leads to self-understanding. Symeon therefore opposes Diadochus' advice that the consciousness of sin be directed with all vigor upon undiscerned sins, once manifest sins have been repented. Confession need not stir up the sediments of the soul; it is not man's part to search through an internal abyss; Grace allows him to turn outward to the events of his fate and to his neighbour. This is the perspective from which Symeon can do justice to the church's thought on penitence: it is the acts of hypocrites, to the confession of which they are forced in judgment. When the eye is fixed on wrongdoing and on other events, the sin unveils itself in the full power of its presence.

¹ Reg. br. tr. 5, 271; cf. Hörmann, p. 48.

² At other points sickness plays the same role as human wrong does here: it tests faith and leads to insight into oneself (Pseudo-Macarios, Hom. 48,2, Migne PG 34). There too self-investigation is (if necessary) supplemented or replaced by the scrutiny of spiritual individuals.

The Stoic is not bothered by fate since he closes himself to it, and the Idealistic philosopher seeks to discern the ordering of reason in history. Symeon believes that in our outward experience the same power is at work and governs the inner reaches of the heart and to its direction he surrenders himself. That which one encounters, if properly received, uncovers and heals one's wounds. The trust that remains open to fate raises its eyes to Him whose Hand guides it.

In following Christ one enters the gate which is both the gate of judgment and the gate of life. The confession of one's sins is directed to Christ; from His Grace one awaits salvation. A person remains on Christ's way, if he accepts tribulation and disgrace for the sake of the truth. Everything that is closely or remotely concerned with confession is related to Christ. Even the external experiences which one encounters, which illumine and order the inner self, are traced to Him, even if they do not bear His name. The idea that the entire breadth of world events relates to the inner life of man is bold in its christological argumentation!

What occurred in the desert was great and impressive. Called forth from the world, which protected and held him, shunning its demands and temptations, the monk was aware of being alone with God. If he endeavoured to exist in the desert by means of his achievements the difficulty of life there taught him the futurity of such efforts. He understood that it was not a matter of individual shortcomings which he could make amends for, but rather that his whole being was summoned and that he had to stand before God without recourse. "This is man's greatest task, that he accepts his guilt before God and expects temptation to his last breath." The monk stands outside the world and its structure. In this way he gains the position belonging to him. "A true man" was the epithet applied to one who saved a person endangered by the iron law of guilt and expiation that governs all human ordering. Now he stands directly before God as before the neighbour, free of the rules which otherwise govern human life in community.

Symeon entered into the heritage of desert monasticism. He developed that which in the desert was experienced insight into thoughtfully considered understanding. What had there been expressed in individual epithets now became consummated concept. More than that: the higher a belief or an insight, the more

it would be in danger. The great insight of the desert monks was threatened, as Diadochus of Photike indicated, by the danger of a false internality, as if penitence and heightened feeling would suffice where consciousness and conscience are unable to go further. Symeon bans this danger: whatever is removed from all human efforts can only be uncovered and brought in order by a higher might. But this power points outward to what man encounters. It is the same sovereign who determines inner boundaries within and who opposes adjustment to opinions and requirements existing outside — the truth. The truth, however, presents itself in many forms; it uncovers the endeavour at concealment, it confronts man with himself, making him perceive his own darkness, it urges him toward genuineness, it holds him fast to himself and at the same time hinders his becoming lost in himself. Symeon makes clear what the desert had already comprehended, that confession is more than a occasional help, that human life cannot be conducted without it, because human life cannot exist without truth. The close relationship of truth not only to a profound understanding of sin, but also to the reality of life is the contribution which Symeon makes to the history of confession.

The desert directs a serious word to us, Symeon a thoughtful one. Symeon has thought through and refined what in the desert was not yet balanced and fully formed. He used the elements he thought capable of such refinement, leaving out that what which belonged only to the desert. If in this way something of human intercourse was lost, nonetheless his thought gathered into itself life's experiences and so gained in comprehensive breadth. Confession among the desert monks and Symeon's encounter with truth — both pose abiding questions for us. We must consider what they have to say to us. Our answers should not be too hasty as if our formulae and doctrines were all that we had to reflect back upon the life of history. An age must be able to express its message without interruption from us. And is there not something here for us to listen to, something to ponder and to accept as having significance for us?

Symeon: B 39

Τρεῖς εἰσιν ἀρεταὶ πολύτροποι προηγούμεναι τῆς καθαρότητος· ἀλήθεια παντοδαπή, ἐγκράτεια καὶ τῶν ἐπερχομένων ὑπομονή. ταύτας δὲ ἄλλως οὐ λαμβάνει τις, εἰ μὴ διὰ νηστείας καὶ προσευχῆς, μὴ τὰς θλίψεις τῆς μακροθυμίας μισῶν, ἀλλὰ ὑπομονὴν αἰτῶν· μὴ φέρων γὰρ τὸν πόνον προσφέρει τὸν λόγον. τότε δὲ γίνεται παρὰ μόνον τὸ ἀγαθόν, 5
 ὅταν μετὰ πόνον καρδίας συνάγεται· τὰ γὰρ ἀναλήγτως συναγόμενα εὐαφαίρετα τυγχάνει. χωρὶς οὖν θλίψεως ἐκουσίον ἀδύνατον ἀκολουθήσαι Χριστῷ καὶ ἐνεργῶς νοῆσαι περὶ βασιλείας καὶ γεέννης. διὰ τοῦτο λέγει· ὃ ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα· καὶ ὁ εἰσερχόμενος δι' ἐμοῦ, εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται· καὶ πάλιν· ὁ μάρτυς ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πρῶός εἰμι 10
 καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ· ὁ οὖν πρᾶντῃ καρδίᾳ ταπεινούμενος εἰσέρχεται εἰς τὴν πύλιν αὐτήν, ὅπου πρώτη ἀλήθεια προτιμᾶται καὶ συνειδήσις κατηγορεῖ, αἱ πράξεις τῶν ὑποκριτῶν ὁμολογοῦνται καὶ ὁ φόβος τοῦ θεοῦ φανεροῦται. τότε καὶ ἡ ψυχὴ διὰ τοῦ φόβου φωτισθεῖσα εἶδεν ἐνδότερον τὴν λογικὴν αὐτῆς φύσιν ἐστῶσαν εὐτάκτως, ἡσύχιον, 15
 ἡρεμον, ἀτάραχον, ἀμετεώριστον, θεοφιλῆ, εὐσεβῆ, εὐελπιν, εἰς πίστιν καθαρὰν, μονοθέσποτον, αὐτεξούσιον, ἰδιώτρεπτον, ἐτοιμολάτριν. τότε βλέπει καὶ τὸ ἴδιον σκότος, καὶ μαθοῦσα πόσον ἀπέχει τῆς φύσεως, χωρεῖ λοιπὸν εἰς ἀληθινὴν μετάνοιαν, καὶ τούτου τυχεῖν θέλει. τὸ γὰρ φῶς πρὸς τὸ ἰδεῖν μόνον περιέλαμψεν· ὅθεν ἐμπόνως δέεται τοῦ δεσ- 20
 πότητος καὶ ὁμολογεῖ σφόδρα ἡμαρτηκέναι καὶ συντίθεται πόνον καὶ αἰσχύνην ὑπὲρ ἀληθείας καταδέξασθαι· μόνον ἵνα αὐτὴ εἶδε καταλάβῃ πάντα διὰ τῆς χάριτος τοῦ Χριστοῦ, τοῦ καὶ ὧδε τὴν ἀπαρχὴν διδόντος κατὰ τὸν ἀπόστολον καὶ τὰ ἐκεῖ ἀγαθὰ ὡς ἐν ἐσώπτρῳ προδεικνύοντος, ἵνα βεβαίως πιστεύσαντες μὴ ἐκκακῶμεν καθημέραν ὑπὲρ τῆς ζωῆς 25
 ἀποθνήσκων.

Ὁ δὲ μὴ θέλων ἑαυτὸν κατὰ συνείδησιν ἐλέγχειν, μηδὲ παρ' ἑτέρου ἀκούειν, πῶς παρακληθήσεται; τὰ τῆς δικαιοσύνης φάρμακα εὐχα-

9 cf. Io 10,9 10 Mt 11,29

Sigla: A = Cod. Vat. gr. 710, fol. 103^v–106 (λόγος 15)

B = Cod. Vat. gr. 694, fol. 197–198^v (λόγος 39)

b = Cod. Ath. 423, fol. 195^v–197^v (λόγος 39)

3 ἄλλως B b ὅλως A 5 προσφέρει b προσφέρεις A 6 συνάγεται A 9 καὶ εἰσελεύσεται A 11 ἐν πρᾶντῃ A 12 αὐτῆς A 14 φανεροῦται B b πεφώτισται A 15 ἡσυχον A 16 εἰς < A 17 μονοθέσποτον + φωτόκτιστον A 19 τούτου τυχεῖν θέλει B b τοῦτο εἰ τύχοι θέλει αὐτήν A 20 τῷ δεσπότη A 22 καταδέξασθαι A ἵνα < b ἵνα ὧν εἶδεν + αἰδιῶς A 23 Χριστοῦ B b κυρίου A 27 ἑτέρων A 28 πῶς + ὁ κύριος A

- ρίστως μὴ καταδεχόμενος σωματικούς ἐπίσταται λογισμούς ὁ τοιοῦτος
 30 δόξας καὶ ἐπαίνους ἀνθρώπων θηρεύων λοιπόν· ἕκαστος δὲ διὰ τῆς
 ἑαυτοῦ καρδίας εἰδέναι δύναται ποίας ἐστὶν ἄξιος ἐτοιμασίας. ἰδέτω
 τοίνυν ἕκαστος ἑαυτὸν ποῖω πνεύματι μᾶλλον περιέχεται· δεῖ γὰρ τὰ
 δύο ἐνεργεῖν πρὸς τῆς ἀπαλλαγῆς. μὴ οὖν χαιρέτω ἄνθρωπος, ὅτι μεμύη-
 35 ται τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' εἰ ὑπερέβαλε τὴν κακίαν, εἰ ἐπάνω γέγονε τοῦ
 ἀντιπάλου, εἰ ὑπερέχει τῷ μέτρῳ διὰ τῆς θλίψεως, εἰ προφθάνει τῇ
 νοερᾷ αἰσθήσει διὰ τῆς πραότητος, εἰ καθημέραν προκόπτει, εἰ οὐκέτι
 τῆς ὑπομονῆς ἐκβάλλεται· καὶ οὕτως ζητεῖν ὀφείλει τὸν προειρημένον
 φόβον τοῦ θεοῦ πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως. μήποτε ἡ κακία ἔκρυψε τὰ
 40 κακὰ τῆς ψυχῆς βουλομένη μονομερῶς δεῖξαι τὰ καλὰ, ἵνα μόνον τὴν
 οἴησιν ἐπενέγκῃ καὶ βεβαιώσασα τὸν νοῦν δι' αὐτῆς πάντα συλῇ·
 ἀναιρετική γὰρ πάντων τῶν καλῶν ἡ οἴησις τυγχάνει. διὰ τοῦτο ὀφείλει
 ἕκαστος ἡμῶν τὸ μὲν ἀγαθὸν ποιεῖν, περὶ δὲ τῶν κακῶν καθημέραν
 ἑαυτὸν κατὰ συνελθόντων ἐλέγχειν ἢ καὶ τοὺς ἐλέγχους ἀγαπᾶν, μὴ κατα-
 45 λέγων ἑαυτοῦ ψευδῶς προφάσει ταπεινοφροσύνης, ἐπεὶ καὶ ἐντεῦθεν
 λαβὰς εὐρίσκει ὁ ἐχθρός. μάθετε γὰρ αὐτοῦ τὴν κακοτεχνίαν· τὰ ὄντα
 φαῦλα κρύπτει ὡς μηδὲν ὄντα· καὶ τὰ μὴ ὄντα ἑαυτοῦ καταλέγειν
 παρασκευάζει, ἵνα ὑστερον εἴπῃ· μακάριος εἰ ὅτι οὐκ εἰ τοιοῦτος. καὶ
 οὕτως εἰς τὴν ταπεινοφροσύνην τὴν ὑψηλοφροσύνην ἐγκρύψας θανατοῖ
 τὸν μὴ τηροῦντα τὴν ἀλήθειαν.
 50 Ἀρξώμεθα τοιγαροῦν τῆς ἀληθείας· ἐρασθῶμεν τῶν ὑπὲρ αὐτῆς
 θλίψεων ὁδηγουσῶν εἰς τὴν καθαρότητα τῆς ψυχῆς· μὴ καταδεξώμεθα
 ψευδῇ λογισμὸν· λάβωμεν πείραν μελλόντων ἀγαθῶν· κτησώμεθα
 πίστιν βεβαίαν. ἡ γὰρ βεβαία πίστις διὰ τῆς πείρας ἐγγίνεται· ἡ δὲ
 55 πείρα διὰ καθαρισμοῦ καρδίας· ὁ δὲ καθαρισμὸς διὰ μακροθυμίας· ἡ δὲ
 μακροθυμία διὰ νηστείας καὶ προσευχῆς.
 Ἐρώτησις· Τί οὖν μηδὲ ποσῶς εἰς τὴν καρδίαν εἰσελθόντες, πῶς
 ἀρξώμεθα;
 Ἀπόκρισις· Προείπομεν ὅτι διὰ νηστείας καὶ προσευχῆς ἔξω
 ἐστῶτες κρούομεν, καθὼς αὐτὸς ἐκέλευσεν εἰπών· >κρούετε καὶ ἀνοι-
 60 γήσεται ὑμῖν<· μακάριοι οὖν οἱ εἰσελθόντες καὶ παραμείναντες εἰς τέλος
 καὶ καρδίαν καθαρὰν κτησάμενοι· καθαρὰν δὲ καρδίαν λέγομεν οὐχ ὡς
 ἀπαράδεκτον κακίας· οὐ γὰρ ἀναιρεῖται ποτε τὸ αὐτεξούσιον. ἀλλὰ
 χάριτι μὲν καθαριζομένην ἔχουσιν δὲ τὸ κατὰ φύσιν ἰδιότροπον, ὡς ὁ

59 Mt 7,7

29 σωματικούς Bb οἰηματικούς A 30 ἀνθρώπων < b διὰ < A 31 ἰδέτω
 Bb εἰδόμεν A 33 χαιρέτω + ὁ b 34 ὑπερέβαλεν + ὑπὲρ A 43 ἐλέγ-
 χους Bb ἐλέγχοντας A 44 ἑαυτῷ A ἐνθεν A 46 ἑαυτῷ A 56 τί Bb
 Οἱ A 60 οὖν < A 63 ὡς + καὶ A

κύριος εἶπεν ὡς ἐκαθαρίσθης· μηκέτι ἁμάρτανες, δευκνὸς ὅτι καὶ
μετὰ τὴν χάριν ἑκαστος ἡμῶν ἔχει τὸ θέλημα. τῶν γὰρ μαθητῶν αὐτοῦ 65
λεγόντων ὡς πρόσθετος ἡμῖν πλῆστιν, ἔφη αὐτοῖς· ὡς εἴχετε πλῆστιν
ὅσον κόκκον σινάπεως, ἐλέγετε τῷ ὄρει τούτῳ· μετὰβῆθι καὶ εἰσελθε
εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ ἐγίνετο. τοῦτο δὲ ἔλεγε σημαίνων τὴν δι' ἐνε-
ργείας πλῆστιν ὁδὸν δυσκατάληπτον· οὕτω γὰρ βεβαίᾳ τῷ μὴ διὰ
καρδίας τὰ πράγματα θεασαμένων ἐνθεν διὰ παρακοῆς ἐκβαλλόμεθα καὶ 70
ἐνθεν δι' ὑπακοῆς εἰσαγόμεθα καὶ ἐφ' ἑκάστῳ, ὅπου ῥέπει τὸ θέλημα.

Ἐρώτησις· Εἰπας ὅτι χρὴ ἑαυτὸν ἐπὶ θεοῦ κατὰ συνείδησιν
ἐλέγχειν καὶ πῶς δύναμαι, ὅτι τὰ πλείονα ἀγνοῶ· ἢ γὰρ ἁμαρτία
ἐκάλυψε με;

Ἀποκρίσις· Ὁ ἄνθρωπος ἀγνοεῖ· ἀλλὰ πιστεύειν ὀφείλει, ὅτι ἡ 75
χάρις ἀλάθητός ἐστι· καὶ ὅταν εὖρη κεκαλυμμένα τῆς ψυχῆς τραύματα,
τότε τοῖς ἔξωθεν θλιβεροῖς ἀρμοδίως παραχωρεῖ σε· καὶ ἐὰν φέρῃς διὰ
τῆς ὑπομονῆς, τὰ κεκρυμμένα θεραπεύει· καὶ ἐκ τῆς ὁμοιοτρόπου ἐπι-
φορᾶς δευκνύει σοι τὸ κεκρυμμένον ἁμάρτημα. ὁ δὲ μὴ ὑπομένων τὰ
ἐπερχόμενα οὐδὲ βλέπει τὰ κεκρυμμένα πάθη οὐδὲ τῆς θεραπείας 80
τυγχάνει. μὴ τοίνυν ἐπὶ συμφορᾷ ταραχθῆς κατὰ τοῦ πλησίον, ἀλλ'
ἴσος γίνου ἐπὶ πάσῃ συμβάσει, καὶ οὐκ ἔσται σοι τραῦμα κεκρυμμένον
ἢ ἀνίατον. ὥσπερ γὰρ τῷ πυρέττοντι ἐπιβλαβὲς τὸ χρεῖσθαι ἐλαίῳ,
οὕτως ἀδικουμένων ἁμαρτωλῶν ἐκζητεῖν τὸ δίκαιον· καθὼς γὰρ ἐκεῖνος
ἀλιφεῖς ἀκαίρως μᾶλλον ἐβλάβη· ὁμοίως οὗτος ἐκδικηθεὶς ἀδεῶς 85
μᾶλλον κατεκρίθη.

64 cf. Io 5, 14

66 cf. Mt 17, 20; Mc 11, 23; Lc 17, 6

65 γὰρ < A

66 ἔχητε Ab

67 ὅσον BA ὡς b

68 τοῦτο δὲ ἔλεγε < A

69 ἀκατὰ ληπτον A

71 ποῦ A

82 γενοῦ A πάσει A σου A

85 ἀλιφεῖς B

ἀλιφεῖς Ab

86 κατεκρίθη + τῷ δὲ θεῷ ἡμῶν ἢ δόξα εἰς τὰς αἰῶνας. ἀμήν b.

Le De Instituto Christiano et le Messalianisme de Grégoire de Nysse

J. GRIBOMONT O. S. B., Rome

Deux ans après avoir donné la première édition du texte intégral du *De Instituto Christiano* de Grégoire de Nysse¹, le prof. W. Jaeger a publié en 1954 une œuvre ascétique grecque parallèle, encore presque inconnue, la Grande Lettre de Macaire², dont H. Dörries avait signalé la présence dans les manuscrits³. Les deux œuvres n'ont, à vrai dire, guère de formules communes, tant diffère leur niveau littéraire et philosophique; mais elles déroulent exactement les mêmes thèmes sur la chaîne des mêmes citations scripturaires.

Le titre de Grande Lettre est susceptible de créer quelque confusion, car H. J. Floss a édité dans Migne une autre Grande Lettre de Macaire⁴, apparentée elle aussi au *De Instituto*, et à propos de laquelle on a déjà beaucoup écrit⁵. Dom L. Villecourt avait démontré⁶, estimait-on, que cette lettre de Floss avait servi

¹ W. Jaeger, *Gregorii Nysseni Opera*, VIII 1, *Opera Ascetica*, Leiden 1952, 40–89 (cité ici *De Instituto*, avec renvoi à la page et à la ligne). Les éditions antérieures étaient très imparfaites, ce qui expliquait que de bons critiques aient douté de l'authenticité.

² W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954, 233–301 (la Grande Lettre est citée ici par un renvoi à la page et la ligne de cette édition; le volume lui-même sera cité par le seul nom de Jaeger). — A la suite de Jaeger, nous gardons ici le nom de Macaire; on sait que ce n'est pas un nom propre, et que l'œuvre n'a rien à voir avec les moines égyptiens du nom de Macaire. L'auteur portait sans doute le nom de Syméon, comme l'a montré le meilleur connaisseur actuel de cette littérature, H. Dörries, dans une étude qu'il n'a pas hésité à intituler: *Symeon von Mesopotamien*, Leipzig 1941 (*Texte und Untersuchungen*, 55) (cité ici: Dörries, *Symeon*), 7–8.

³ Dörries, *Symeon*, 144–157; le rapport au *De Instituto* est signalé 147, n. 1.

⁴ PG 34, 420C–441 A.

⁵ Voir Jaeger, 37–47.

⁶ L. Villecourt, La grande lettre grecque de Macaire, ses formes textuelles et son milieu littéraire, dans la *Revue de l'Orient Chrétien* 22, 1920, 29–56.

de modèle au plagiaire du *De Instituto*, qui ne pouvait donc être Grégoire de Nysse. Jaeger a définitivement renversé le sens de l'emprunt, et ayant éliminé de la scène cette Grande Lettre de Floss, relativement tardive et connue par un seul manuscrit¹, il a pu reprendre le même titre pour la pièce qu'il présentait au public.

Cette première démonstration, parfaitement conduite, semble avoir entraîné le jugement de Jaeger, lorsque, après Dörries, il se rendit compte qu'une autre Grande Lettre macarienne s'apparentait au *De Instituto*; en tout cas, il n'hésita pas sur le sens de la dépendance: «I saw at once that the letter, though not a mechanical compilation from Gregory's text . . ., is not less closely related to Gregory's treatise. This letter of about 67 pages contains a complete paraphrase of Gregory's treatise from beginning to end.»² Comme il arrive souvent, d'autres estimeront pouvoir comparer les deux documents avec un point de vue tout opposé. Il ne sera pas inutile de proposer ici quelques arguments qui militent en faveur de l'antériorité de la nouvelle Grande Lettre, que rien ne permet de rejeter a priori, car celle-ci fait partie du noyau primitif de toutes les collections attribuées à Macaire³, tandis que la lettre de Floss, plus récente, appartient tout au plus à la seconde génération de l'école macarienne.

L'authenticité grégorienne du *De Instituto* est désormais solidement démontrée. Mais pour qu'on puisse en déduire la postériorité de la Grande Lettre, il faudrait montrer en celle-ci quelques-uns des traits caractéristiques de Grégoire. Or les parallèles littéraires entre le *De Instituto* et le *De Virginitate*, soigneusement rassemblés par Jaeger p. 127—132, portent sur des expressions qui distinguent le *De Instituto* de la Grande Lettre, et peuvent avoir été ajoutés par Grégoire. Jaeger ne signale guère chez Macaire qu'un écho à deux allusions à la vie de Grégoire⁴; ni l'une ni l'autre ne résistent à l'examen.

Jaeger voit une allusion au rôle tenu par Grégoire au concile de Constantinople, là où le *De Instituto* rappelle le dogme de la Tri-

¹ Berolin. gr. 16, XII—XIII^e s.

² Jaeger, 154. Nulle part Jaeger ne discute le fait de la dépendance de la Grande Lettre par rapport à Grégoire.

³ Voir la Table IV de Dörries, Symeon, 478; la Grande Lettre constitue la première pièce de cette Table.

⁴ Jaeger, 175, semble indiquer ces deux points comme ceux qui l'ont le plus impressionné.

nité «ainsi que, l'ayant reçu par tradition, devant de nombreux témoins nous avons présenté solennellement la profession de foi à l'Esprit qui nous lave dans la source sacramentelle»¹. En fait, le texte vise simplement la profession de foi baptismale², comme il ressort de la fin de la phrase, de l'appel à la tradition antérieure, et du mot *ὁμολογία*. C'est ce que dit sans équivoque la formule correspondante de la Grande Lettre³. Il n'y a rien là qui ne puisse convenir à Macaire⁴.

La seconde allusion au passé de Grégoire repose sur une correction textuelle. Les manuscrits du *De Instituto* donnent un texte corrompu: *γράφουμεν ὑμῖν βραχεία τὰ σπέρματα τῆς διδασκαλίας, ἀπὸ τῶν προδωρηθέντων ἡμῖν παρὰ τοῦ πνεύματος γραφῶν ἐκλεγόμενοι, καὶ αὐτὰ δὲ πολλαχοῦ τὰ τῆς γραφῆς ῥήματα κατὰ τὴν χρεῖαν τιθέντες*⁵. Le féminin *γραφῶν* ne s'accorde pas avec le participe *προδωρηθέντων*. Jaeger propose de le corriger en *καρπῶν*, qui ferait allusion aux œuvres ascétiques déjà écrites par l'auteur par la grâce de l'Esprit; ce rappel des œuvres antérieures ne

¹ De Instituto, 42, 10–12: *ὡς προλαβόντες ὑπὸ μάρτυσι πολλοῖς κατεθέμεθα τὴν ὁμολογίαν τῷ λούσαντι ἡμᾶς ἐν τῇ τοῦ μυστηρίου πηγῇ πνεύματι*. Jaeger commente en note: *concilium Constantinopolitanum a. 381 dicit, ubi dogma de deitate Spiritus sancti primum tamquam veram fidem ecclesiae patres constituerunt et tertium articulum, qui est de Spiritu sancto, ad Nicaenae fidei formulam addiderunt. Gregorium Nyssenum in hoc dogmate ecclesiae stabiliendo primam partem egisse hoc loco demum certo edocemur*.

² Grégoire et Macaire s'inspirant l'un et l'autre de Basile, on peut rappeler que la confession baptismale représentait un des arguments préférés de celui-ci en faveur de l'égalité de l'Esprit avec les autres personnes divines. Voir par ex. son De Spiritu Sancto, 12, 28, PG 32, 117 B; 27, 68, 193 C; 28, 70, 197 C; et 27, 67, 193 A, où l'on retrouve plusieurs formules très proches de celle de Grégoire: *αὐτὴν δὲ τὴν ὁμολογίαν τῆς πίστεως . . . ἐκ τῆς τοῦ βαπτίσματος παραδόσεως . . . ὡς βαπτιζόμεθα οὕτω καὶ πιστεύειν ὀφείλοντες*. On peut voir aussi Basile ep. 91, 105, 125 § 3, 159 § 2, 175, et 251 § 4.

³ 234, 18–20: *καθὼς καὶ ἐν τῷ ἁγίῳ μυστηρίῳ τοῦ βαπτίσματος εὐσεβῶς τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων ὁμολογήσαμεν*. La formule *ὁμολογεῖν τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων*, chez Macaire, rappelle I Tim. 6, 12, beaucoup plus étroitement que la paraphrase de Grégoire, lequel (voir plus haut n. 1) change *ὁμολογεῖν* en *κατατιθέναι*, *ἐνώπιον* en *ὑπὸ* (formes plus classiques), omet *καλὴν*, et bouleverse l'ordre des mots.

⁴ Macaire accorde une importance au baptême, voir 236, 6–10: «L'Esprit divin et paraclet, donné aux apôtres et transmis par eux à l'unique et vraie Eglise de Dieu, à partir de l'heure du baptême, selon l'analogie de la foi, coexiste à chacun de ceux qui s'avancent au baptême d'une foi pures (la phrase donne une bonne idée du style de Macaire et de ses répétitions).

⁵ 42, 17–43, 2.

pourrait s'entendre que de Grégoire¹. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, la conjecture est loin de s'imposer; il serait fort subtil, en annonçant l'envoi de «semences», d'ajouter que celles-ci sont prises sur les fruits (littéraires) antérieurs. N'est-il pas plus naturel de tenir *γαρῶν* pour une glose marginale, laquelle précise intelligemment le sens du participe neutre, en s'inspirant de la ligne qui suit? Il suffit de remettre cette glose en marge pour obtenir un sens excellent: «Nous vous envoyons par écrit quelques semences de doctrine, en faisant un choix parmi les biens que l'Esprit autrefois nous a dispensés (c'est à dire les Ecritures), et souvent même nous citerons expressément les paroles de l'Ecriture . . .» L'auteur ne promet donc aucunement une anthologie tirée de ses propres œuvres², et le texte ne dit rien en faveur de Grégoire. Il n'oblige non plus en aucune façon à reporter à la vieillesse de Grégoire la rédaction du *De Instituto*³; les parallèles avec ses autres œuvres ascétiques s'expliquent aisément, quelle que soit la date du traité. Nous verrons plus bas qu'il y a lieu de situer le *De Instituto* un certain temps avant le concile de Side, qui se tint vers 390.

Il ne reste donc qu'à comparer deux par deux, au point de vue littéraire, les opuscules ascétiques publiés par Jaeger. On sait combien il est difficile, dans ces conditions, d'arriver à des conclusions fermes. On peut toujours interpréter les faits dans le sens de l'hypothèse adoptée au départ. Jaeger par exemple parcourt quelques pages et explique aisément Macaire comme une paraphrase de Grégoire⁴, sans même envisager l'hypothèse inverse. Il est aisé de s'accorder pour définir les faits; pour les interpréter, on n'arrive guère qu'à des vraisemblances.

Commençons par rappeler que Grégoire ne répugne pas à chercher une source d'inspiration littéraire. Après Philon, il écrit

¹ Jaeger, 116—118.

² La Grande Lettre, 268, 1—269, 9, reproduit Macaire, Hom. XL, 1—2, PG 34, 761 D—764 B. Dörries, Symeon, 144, n. 1, estime que l'homélie est antérieure à la Grande Lettre (cf. ibid. 136, où il montre que le passage représente un stade archaïque dans l'œuvre de Syméon). Dans ce cas, la dépendance de Grégoire de Nysse par rapport à Macaire serait prouvée, car il serait impossible que l'homélie, source directe de la Grande Lettre, dépende du passage correspondant du *De Instituto*. Mais il peut se faire aussi bien que ce soit l'homélie qui reprend la Grande Lettre, et alors la coïncidence ne prouve rien.

³ Cf. Jaeger, 118—119.

⁴ Jaeger, 175—207.

une Vie de Moïse; après Origène, des commentaires allégoriques sur les Psaumes ou le Cantique; après Basile, un Hexaéméron et un Contre Eunome. Son originalité s'exerce volontiers dans l'approfondissement et l'enrichissement de thèmes déjà proposés. Macaire, au contraire, qui ne prétend pas à la littérature, livre en général son expérience personnelle, sans que son expression cherche un appui dans un cadre préexistant.

Personne ne met en doute la supériorité littéraire du *De Instituto* sur la Grande Lettre. «The language and style of the letter distinguish it clearly from those of Gregory of Nyssa's treatise and other ascetic works. 'Macarius' employs vulgarisms constantly, and his Greek is a far cry from the polished literary productions of Gregory, the former rhetorician and master of the art of writing.»¹ On s'explique mal le passage du correct à l'incorrect. Qu'un ascète ait décidé d'éliminer les allusions philosophiques où se complaisait Grégoire, passe encore — quoique la plupart de ces allusions n'aient rien eu de surprenant ni d'extraordinaire. Mais la destruction des effets littéraires est peu vraisemblable. Jaeger montre par exemple comment Macaire bloque en une seule formule des sentences antithétiques: «by so doing Macarius simplifies their thought and deprives Gregory's powerful and pointed language of all its epigrammatic effect and color»². On comprendrait mieux le processus inverse. Il en va de même pour la phrase suivante, où Macaire construit une énumération exactement comme Grégoire, mais pour la rompre en son milieu par une maladroite anacoluthie, alors que Grégoire s'en tire à l'aide d'une élégance de rhétorique³.

Macaire est un rien plus long, mais il apporte deux fois moins d'idées, car il surcharge ses formules d'adjectifs pieux⁴, de génie-

¹ Jaeger, 154, n. 1.

² Jaeger, 180.

³ Jaeger, 181-182: «The next paragraph in Macarius again begins with the same words as in Gregory . . . Then there follows the *propositio* of his (Gregory's) treatise, which he breaks up into a number of indirect questions; then, because the beginning of the sentence is already half forgotten, he repeats: *ἐπειδὴ τοίνυν* . . . Macarius does not attempt to imitate this sophisticated anacolouthon of his source, but makes the last verb follow immediately after the *ἐπεὶ τοίνυν* of the start of the sentence . . . He then gives the contents of his book in the same way that Gregory does, by a number of indirect questions . . . But even so he cannot avoid the anacolouthon of his source; he therefore interrupts himself . . . Gregory's anacolouthon springs from his rhetorical art; that of Macarius results from emergency.»

⁴ Voir plus haut p. 314, n. 4. Il suffira de citer ici l'incipit, 233, 1: *ὁ τῶν ἀπάντων δεσπότης, ὁ φιλόανθρωπος θεὸς ἀγαθὸς ἀφορμὰς . . . χαρίζεται κτλ.*

tifs redondants¹, d'interminables énumérations²; il anticipe, il se répète³, tandis que Grégoire élimine le superflu et introduit à la place de brillantes ouvertures sur un arrière-plan philosophique. Le langage de Macaire reste beaucoup plus proche des sources bibliques⁴, qui fournissent, nous l'avons dit, la chaîne de citations sur laquelle reposent les deux ouvrages. Il n'est pas impossible que tout cela s'explique par une revision édifiante et bibliifiante, mais il est plus naturel de supposer un correcteur qui enrichit le premier jet et retouche le vocabulaire pour le rendre plus classique.

On trouve enfin dans le *De Instituto* des éléments qui tranchent sur la manière habituelle de Grégoire, et s'expliquent par sa fidélité à son modèle; cela, en particulier dans la seconde partie (pages 66—89) qui en vient aux prescriptions pratiques et communautaires: les rapports harmonieux entre les frères adonnés aux divers travaux et ceux qui vaquent exclusivement à la prière⁵, la prudence qui convient aux supérieurs dans la répartition des charges⁶. Que ces sujets intéressent Macaire plus que Grégoire,

¹ Un exemple dès la première page, 233, 10: ἡ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ ἀνεκδιήγητος γνάπη; 233, 16: τῷ φωτὶ τῆς ἀληθοῦς γνώσεως.

² Longues listes de vices, qui n'ajoutent rien à l'argument: 241, 11 et 18; 244, 9; 245, 11; 272, 16. Listes de vertus: 264, 9; 265, 9; 274, 1, 9 et 12. Synonymes décrivant l'effort ascétique: 236, 20; 237, 16; 272, 13; 273, 1...

³ Cf. Jaeger, 180.

⁴ Voir un exemple cité plus haut, p. 314, n. 3. J'en prends au hasard quelques autres. Phil. 3, 13: τοῖς ἐμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος; Macaire 255, 7: ἐπὶ τὰ ἐμπροσθεν ἐπεκτεινόμενοι; Grégoire 65, 11: ἐπὶ τὸ ἐμπροσθεν ἐπεκτείνεισθαι. Macaire est plus proche de la formule de Paul, en deux détails que rien ne portait à corriger systématiquement. De même Eph. 4, 13: εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας; Macaire 238, 10—11: αὐξησιν ἐπὶ τὸ τέλειον μέτρον τῆς πνευματικῆς ἡλικίας δεχόμενος; Grégoire 46, 25—26: τοῖς τοῦ δεχομένου πόνοις ἡ δωρεὰ μετρεῖται τῆς χάριτος. Ici Macaire combine par réminiscences deux éléments d'un même verset, on aura peine à croire qu'il a sciemment et volontairement cité saint Paul pour enrichir le texte du *De Instituto*; Grégoire, qui résume en une ligne tout un développement de Macaire, laisse tomber les réminiscences bibliques qui allongent la rédaction. Voir aussi Macaire 236, 18: «Celui qui est né d'en haut, de l'eau et de l'Esprit», parallèle à Grégoire 45, 1: «L'âme régénérée par la force de Dieu» (la même «âme» est introduite en Grégoire 45, 8 et 46, 10).

⁵ *De Instituto*, 80, 15—81, 10: εἴ τις τῶν ἀδελφῶν τοῦτω τῷ μέρει τῶν ἀρετῶν ἑαυτὸν ἀποδίδωσι, τῷ τῆς εὐχῆς λέγω, καλὸν θησαυρὸν περιέχει... χρηὴ δὲ καὶ τοὺς λοιποὺς διδόναι τῷ τοιούτῳ καιρὸν καὶ συγκαίρειν τῇ παραμονῇ τῆς προσευχῆς, ὅπως καὶ αὐτοὶ μετάρσῃσι τῶν ἀγαθῶν καρπῶν, ὅτε δὴ κοινωνοὶ τοῦ τοιούτου βίου τῷ συνήδεσθαι γεγονότες.

⁶ 82, 12—14: τοὺς προεστῶτας δὲ χρηὴ συναντιλαμβάνειν τῷ τοιούτῳ καὶ διὰ πάσης σπουδῆς καὶ νοουθεσίας τρέφειν τὴν περὶ τὸ προκαείμενον τοῦ εὐχομένου ἐπ' ἑαυτοῦ.

cela ressort de l'ensemble de l'œuvre littéraire des deux auteurs, et aussi du fait que la Grande Lettre ajoute ici vingt pages (282–301) sans correspondant dans le *De Instituto* (soit que Macaire ajoute, soit que Grégoire retranche). Depuis la parution du *De Instituto*, certains spécialistes, sans songer à la possibilité d'une influence de Macaire, ont déjà relevé d'autres traits qui distinguent le traité au sein de l'œuvre grégorienne: d'après le P. Leys, le rôle du Saint-Esprit y est beaucoup plus marqué¹; d'après W. Völker, le thème du renoncement au monde y prend un caractère plus concret². Or l'insistance sur la participation à l'Esprit-Saint, ainsi que l'expérience prolongée des conditions concrètes de la vie monastique, appartiennent sans aucun doute aux notes de l'œuvre macarienne.

Du reste, la date de la Grande Lettre ne peut guère être postérieure à Grégoire. Jaeger, il est vrai, a cru pouvoir la rajeunir: «If it were possible to establish irrefutably the dependence of the Macarian writings and their mystic type of theology on Gregory of Nyssa's treatise . . ., the date of these writings would be relegated to the fifth century, whereas now they are generally placed in Gregory's lifetime. Moreover, a revision of the now-prevailing theory of their historic origin and character would be unavoidable.»³ En fait, ce réajustement chronologique ne paraît pas possible. Le mouvement messalien fut condamné aux environs de 390 par Amphiloque d'Iconium, au concile de Side, puis par l'évêque Flavien à Antioche⁴. Or l'appartenance de Macaire à ce mouvement ne se déduit pas seulement d'une analyse théologique⁵,

μὴν καὶ λ. Je ne crois pas qu'on rencontre ailleurs chez Grégoire cette expérience de la vie communautaire.

¹ R. Leys, La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse, dans *Studia Patristica* II, Berlin 1957 (Texte und Untersuchungen 64), 498.

² W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955, 126, n. 3.

³ Jaeger, 147.

⁴ Sur la date du concile de Side, voir K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, Tübingen 1904, 31–38; G. Ficker, *Amphilochiana*, Leipzig 1906, 165–168. Les sources relatives au messalianisme sont commodément rassemblées par M. Kmosko, dans son introduction au *Liber Graduum* (*Patrologia Syriaca*, 3), Paris 1926, col. CLXXII–CCXCIII. Photius, qui a encore connu les Actes du concile de Side, et Théodoret, encore proche des événements, attribuent positivement à Amphilochius d'Iconium l'initiative en cette poursuite; il n'est donc pas possible de reporter la crise plus bas qu'au IV^e siècle.

⁵ Parmi les historiens de la spiritualité qui ont regardé les textes de près avant de conclure au messalianisme de Macaire, citons I. Hausherr, *L'erreur*

que Jaeger pourrait estimer malveillante et tendancieuse; elle se constate positivement, par la présence des propositions messaliennes, connues par les listes des hérésiologues, dans le texte de l'Ascéticon macarien. Ceci a été établi sur pièces par dom L. Villecourt, puis soumis à un nouvel examen par H. Dörries¹, et personne n'a tenté de réfuter leurs arguments. Ces listes de propositions messaliennes prennent leur origine dans la liste dressée à Side par Amphiloque d'Iconium, d'après les formules mêmes des moines condamnés². Lorsque les historiens de la spiritualité cherchent un sens suspect aux textes en apparence les plus innocents, il peut leur arriver d'exagérer, mais ils s'appuient sur la méfiance des évêques de Side et d'Antioche.

On ne peut guère mettre en doute que la Grande Lettre appartienne au même auteur que l'Ascéticon macarien ainsi daté³. Il est du reste un autre indice chronologique, qui l'atteint directement. Dans les pages qu'elle ajoute au *De Instituto*, elle fait appel à l'épisode évangélique de Marthe et Marie⁴ pour justifier la vie purement contemplative de certains moines et demander aux autres de la respecter. D'après une enquête récente et très attentive⁵, elle est seule à interpréter ainsi ce texte, avant Jean Cas-

fondamentale et la logique du messalianisme, dans *Orientalia Christiana Periodica* 1, 1935, 328-360; F. Dörr, *Diadochus von Photike und die Messalianer*, München 1937, 10-43; H. Dörries, *Symeon*; A. Guillaumont, *Les Messaliens, dans Mystique et Contenance (Etudes Carmélitaines)*, Paris 1952, 131-138; E. des Places, *Diadoque de Photicé. Œuvres spirituelles*, Paris 1955 (*Sources Chrétiennes*, 5 bis), 13-22. Il n'est pas facile de récuser ces jugements.

¹ Dörries, *Symeon*, 425-441.

² Il devrait être hors de conteste que les listes des hérésiologues visent l'Ascéticon macarien. Par contre, il est moins bien établi que la liste de Side, la plus ancienne de toutes, visait déjà une rédaction écrite de cet ouvrage. Théodoret, *Haereticarum fabularum compendium*, IV, 11, 25 (Kmosko, l. l., col. CC), affirme qu'Amphiloque d'Iconium a inséré dans les Actes de Side ἀντὶ τῶν τὰς φωνάδς, ce qui pourrait s'entendre seulement de déclarations orales.

³ Jaeger 154: «Whatever his true name, there can be no doubt that he (l'auteur de la Grande Lettre) is identical with the author of the so-called Macarius homilies.» A la Conférence Patristique d'Oxford 1959, H. Dörries a bien voulu m'assurer que lui aussi se considérait comme certain de l'identité d'auteur. A. Guillaumont, dans une recension de l'ouvrage de Jaeger parue dans la *Revue de l'histoire des religions* 146, 1954, 94-98, a mis en doute cette identité, mais surtout parce qu'il tenait à maintenir sa date traditionnelle à l'Ascéticon macarien, sans discuter les conclusions de Jaeger quant à l'âge de la Grande Lettre.

⁴ Jaeger, 287, 16-289, 7.

⁵ A. Csanyi, *Optima Pars. Die Auslegung von Lk. 10, 38-42 in Geschichte und Gegenwart*. Thèse dactylographiée, Rome 1959. Sans avoir pensé à re-

sien. Or Chrysostome, bras droit de Flavien d'Antioche, semble bien attaquer cette exégèse, dans ses homélies sur saint Jean, prononcées peu après 390¹. La Grande Lettre serait donc antérieure à ces homélies, à moins que Chrysostome ne vise une œuvre messalienne perdue ou une exégèse orale, toute proche de notre texte. Par ailleurs, dans l'ensemble des textes macariens, la Grande Lettre ne semble pas être l'un des plus récents, elle ignore la phase aiguë de la controverse avec la hiérarchie; nouvelle raison pour la situer avant le concile de Side.

Il est impossible de s'écarter de la sentence commune, qui voit en Macaire le représentant principal, sur le plan littéraire, du messalianisme condamné à la fin du IV^e siècle dans l'Est de l'Asie Mineure et le diocèse d'Antioche. Et pourtant, ce n'est pas sans raison que Jaeger proteste contre une interprétation systématiquement défavorable des formules macariennes², et souligne leur parenté avec Grégoire de Nysse (quel que soit le sens de la dépendance). Dans le cours de l'histoire, trop de grands spirituels, d'Orient et d'Occident, ont reconnu la valeur de la doctrine de Macaire et de l'expérience qu'elle traduit — quoiqu'il ne faille pas oublier que ces jugements favorables ont été portés sur un texte amputé de ses pointes les plus polémiques³. Macaire s'oppose même vigoureusement au messalianisme, tel que le décrivent un bon nombre des sources⁴. Comment concilier ces jugements contradictoires au sujet de sa participation au messalianisme?

A voir de près les documents, il faut distinguer plusieurs espèces de messalianismes. Avant 380 déjà, Epiphane et Ephrem stigmatisent sous ce nom un monachisme dévergondé⁵, qui faisait horreur à Macaire. Celui-ci, en conflit avec Amphiloque d'Iconium et Flavien d'Antioche, fut accusé de messalianisme par la hiérarchie; il fut assimilé, bien malgré lui, aux messaliens; il fut affublé d'un nom odieux, selon un phénomène qui n'est pas sans exemple dans l'histoire des hérésies. Lui ne s'est jamais considéré

porter au IV^e siècle la Grande Lettre, Csanyi avait remarqué l'opposition entre son exégèse et celle de Chrysostome. On peut espérer une publication prochaine de cette page d'histoire de l'exégèse.

¹ Hom. 45, sur Jean 6, 27: Travaillez, non pour la nourriture périssable. PG 59, 247—249.

² Jaeger, 208—230.

³ Dörries, Symeon, 404—405.

⁴ Voir notamment W. Völker, *Neue Urkunden des Messalianismus?*, dans *Theologische Literaturzeitung* 68, 1943, 132—135.

⁵ Ce sont les premiers textes cités par Kmosko, l. c., CLXXI—CLXXX.

comme messalien. L'histoire de la spiritualité ne peut oublier le conflit avec les évêques, elle ne peut ignorer les dangers auxquels exposait l'enthousiasme de Macaire, mais elle doit reconnaître aussi la profondeur de son expérience spirituelle, ses liens avec les œuvres les plus remarquables de la spiritualité orientale, son opposition au messalianisme grossier.

Dans ce contexte historique, les rapports de la Grande Lettre avec Grégoire de Nysse prennent nécessairement une signification plus personnelle que ne l'a pensé Jaeger. Grégoire de Nysse et Amphiloque d'Iconium sont tous les deux des disciples et des héritiers de saint Basile, en relations l'un avec l'autre. Comment concevoir que Grégoire s'inspire d'un messalien, ou qu'un messalien plagie Grégoire?

On ne voit pas pourquoi Macaire aurait senti le besoin de démarquer Grégoire, du vivant de celui-ci, ou peu après. Outre les qualités du style et les réminiscences philosophiques, Grégoire avait une autorité personnelle; il défendait l'interprétation contemplative de l'ascèse monastique, l'idéal de la parfaite pureté du cœur et de l'inhabitation de l'Esprit¹. Il était plus intéressant de diffuser le *De Instituto Christiano* que de le paraphraser en perdant le bénéfice de la signature de l'auteur.

Au contraire, une correction de Macaire par Grégoire a de la vraisemblance. Un rappel de la politique de Basile envers les moines eustathiens² n'est pas ici hors de propos, si le mot de politique peut convenir alors qu'il s'agit de l'idéal le plus profond de Basile, de sa conception de l'obéissance à l'Evangile. Le mouvement ascétique eustathien n'était pas sans danger; il avait été condamné au concile de Gangres, vers 341, et restait si mal famé en de nombreux milieux que Basile lui-même resta longtemps suspect pour y avoir adhéré. Mais le meilleur moyen de tirer parti de ces forces impétueuses était de les discipliner de l'intérieur, de les purifier en leur faisant méditer le Nouveau Testament, de les mettre au service de l'Eglise et de les unir à la hiérarchie, non sans plaider leur cause devant le public cultivé en dissertant avec art sur leurs antécédents philosophiques. Les disciples de Basile,

¹ Une formule entre beaucoup d'autres: *δέδεικται τις ὁ τῆς εὐσεβείας σκοπὸς ... ὅς ἐστι ψυχῆς καθαρισμὸς καὶ τοῦ πνεύματος δι' ἔργων ἀγαθῶν προκοπῆς ἐνοίησις*. *De Instituto*, 79, 15-18.

² Cf. J. Gribomont, *Le monachisme au IV^e s. en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*, dans *Studia Patristica II*, Berlin 1957 (Texte und Untersuchungen 64), 400-415.

Grégoire de Nysse et Amphiloque d'Iconium, ont certainement cherché à suivre la même ligne après la mort de leur aîné; ce n'est qu'après avoir constaté son impuissance à garder barre sur certains groupes trop dynamiques qu'Amphiloque aura dû se résoudre à la sévérité. Grégoire a très bien pu apprécier, malgré une certaine pauvreté stylistique et une philosophie rudimentaire, la Grande Lettre, son appel à la perfection et à la prière. La retoucher, lui gagner un plus large public, c'était prêcher l'idéal qu'il admirait dans les communautés monastiques, c'était peut-être corriger amicalement quelques formules moins prudentes, c'était rapprocher les diverses tendances qui menaçaient de se heurter dans l'Eglise. Ceci naturellement n'est concevable qu'un certain temps avant le concile de Side, mais rentre parfaitement dans les vraisemblances historiques.

Les deux ouvrages ascétiques redécouverts par W. Jaeger ont un intérêt tout particulier: en soumettant à l'historien un problème de dépendance littéraire, ils l'introduisent dans le secret des relations entre la haute culture de la spiritualité des Cappadociens, et cet enthousiasme religieux populaire qui finit par se voir dénoncer sous le nom suspect de Messalianisme. La priorité de Grégoire, soutenue par Jaeger, n'est pas démontrée et résout mal les difficultés philologiques et historiques. Accorder la priorité à la rédaction la moins soignée et la plus proche de la Bible rend mieux compte de certains traits concrets par où le *De Instituto* tranche sur la manière habituelle de Grégoire. Les indices externes vont dans le même sens. Dans cette hypothèse, l'histoire du mouvement ascétique eustathien entre la mort de Basile et le concile de Side retrouve sa continuité; Grégoire puise dans ce milieu une expérience spirituelle authentique; s'il remanie et diffuse le manifeste de Macaire, c'est qu'il vit lui-même dans un contact plus ou moins prolongé avec les moines. Cet exemple révèle d'une façon tangible combien reste, en réalité, secondaire le vêtement platonicien sous lequel il présente si brillamment son christianisme.

The Patristic Origins of Gregory Palamas' Doctrine of God

L. H. GRONDIJS †, Scheveningen

The short space which has been allowed to me to develop my subject, i. e. "the patristic origins of Gregory Palamas' doctrine of God", obliges me to limit my survey and omit the texts which I would have liked to quote in support of my views. But on the other hand, by condensing my interpretations I will perhaps be able to simplify the arguments for and against Palamas' famous theology.

His doctrine of God must be considered as the logical conclusion of an age long series of attempts to find an acceptable synthesis of two diametrically opposite concepts of "God", namely of HIM revealed by the Holy Script and promulgated by the Holy Councils, and the other concept of IT, which Damascius, not being able to class it in any logical category, had named *'Ενεῖρο*, and which our mind projects beyond anything which can be thought, affirmed or denied.

The new road which — after the Kappadokian Fathers and Leontius of Byzance — the Byzantine theology has followed, thereby for ever leaving the ways which led the Latin Church to scholasticism, has been inaugurated by the Pseudo-Areopagite. It would be a mistake to attribute solely to the longevity of the legendary "apostolate" of S. Denys, "S. Paul's disciple", the deep penetration into Byzantine theology of the Neoplatonician doctrine concerning the "Supreme Principle". One should not lose sight of the fact that platonician doctrines, which have dominated philosophical teaching in the Byzantine didaskaleia, have been taught in accordance with the interpretations and commentaries of the Neoplatonicians. On the other hand, the preponderance of ascetic tendencies in the Byzantine Church must have facilitated — in spite of the great Doctors' warnings — the adoption of a theology which seemed to render the *Henosis* accessible to the ignorant.

S. Denys — an incompletely converted Neoplatonician — had been (as a philosopher) fascinated by a concept of God foreign to the teaching of the Church, because unattainable by any operation of the human mind. His incessant and often wrongly interpreted use of the prefix *ὑπέρ* shows his wonder when discovering the new vision of God, which had been energetically rejected by classical philosophy, because it was removed so far beyond thought that, measured by the principles and maxims of common reasoning, it could only signify contradiction, void, obscurity and absurdity.

From the point of view of logic and terminology, S. Denys has added nothing to the discoveries of the Neoplatonicians. The originality of his work and that of his successors has consisted in their laborious efforts to associate with a theology almost wholly completed, a new notion of God, entirely incompatible with the categories of Being, the One and Intelligence.

Accordingly, when quoting and explaining the Holy Script, S. Denys expresses himself often with a considerable harshness on the subject of theophanies, images, emblems, symbols. He goes even so far to justify them, because their crudity forces us to reject them and look for some spiritual significance. As to the simple believers, "Let them be contented with those impure imaginations; what is the good of casting pearls before swine!" None of God's even names should be taken in their traditional meaning.

While invoking the Scriptures, S. Denys admits at the same time, that he owes his doctrines to the *paradosis* of his Masters in mystagogy, who are evidently his pagan predecessors, since talking of divinity as *ὑπεράγνωστος* or *ὑπεράρρητος*, he uses technical terms which are nowhere to be found either in the Scriptures or in the treatises and homilies of the Fathers of the Church.

I am giving now a shortened résumé of the reasoning which forms the basis for introducing the new term *ὑπερ-α-γνώσια*: it has been employed by Damascius, to stress the infinite (or rather hyper-infinite) distance which separates *Εκείνο* even from the most absolute *ἀπόφασις*. As the modulus of a new terminological series progressing to the Infinite, he has introduced the notion "Augustity" (*τιμιότης*). In this new progressive series any term will be the more "august" and "sublime", as it is farther removed from the initial term. The ultimate term finds its place beyond the most abstract mental apophatic operation of which we are

capable. Yet even the term *ὑπερ-ἀ-γνώστος*, which would seem to exclude all attribution of Being or Non-being by our thinking, rests on a new apophasis, i. e. consequently on a mental operation and for this reason can be surpassed by a new apophatic rejection in the following higher degree. While stressing repeatedly the inaccessible majesty of *Ἐκεῖνο*, Damascius has extended his view still farther and farther, when saying that the HYPER-NON-KNOWABLE, while being primarily and absolutely UN-KNOWABLE, even so cannot strike us as being Un-knowable. Consequently, if we could determine some other "object" which would surpass any other thing-unknowable, then we could consider THAT to be the most August (*τιμιώτατος*).

These new terms had been a last minute acquisition of the School of Athens, and do not yet occur in Proclus' writings. Incidentally, the use of this and related terms by S. Denys permits us to date his works as late as the beginning of the VIth century.

How can one identify HIM whose name is "He who is" with THAT which, immeasurably beyond Being, must be considered as essentially Not-being? How can one find back in the Life and the Thought of the Churches a notion of that which, according to S. Denys, is hyper-eminently superior, i. e. hyper-essentially beyond Norm, Life, Verb, Essence, Reason, Knowledge, Unity, the End, Immensity, and which — we may add — not Being and at the same time beyond all Non-being, logically speaking, is Void and Nihil?

On the other hand, after having denied to the Supreme Principle the One, the Three or in general the Number and any number, he yet forcibly introduces in that Principle the three divine Persons and, when talking of the acceptance of human Nature in the Person of the Verb, he represents this as an emanation of the Hyper-One along the scale of beings, in the Universe. "Thus" he says, "Christ descends without varying from the ONE which He by nature is, to the Multiple".

In the work of Maximus Confessor we again find the same perplexities caused by alternatively exalting the two contradictory concepts of the Divine. Now he preaches the God who substantially IS, the philanthropic God of the Scriptures; then, like his "divine" Master, he exalts the God who is Nihil, who is knowable only by His absolute unknowableness, to acquire knowledge of whom, all mental life must vanish, who is not Eternity but that

out of which Eternity emanates, and whom, in order not to say that He may "be", one must affirm that He "was" or that He "hyper-was".

Although one does not find in Maximus' works the term *ὑπεργνωσία*, a dangerous term which he has learned to avoid because it could easily lead the believer into a possible Nihil, one finds back in his writings, if not the technical term, at least, in several texts its real meaning, for instance where he insists on our absolute certainty about the divine Object, though unaccompanied by any mental presence, even after we have by a total apophasis eliminated all rational indications concerning ITS pseudo-existence. He repeats a dictum of S. Denys who, following the example of the Neoplatonicians, warns us that at the very moment when the ultimate shade of a concept of God, thought by our minds, is about to reveal itself, at once perfect darkness and complete Void envelop us, from which experience we are however not to deduce the disappearance of the Object. This Object continues to haunt us with an absolute certainty, which our mind by logical means cannot attain.

The numerous misunderstandings to which this theology has been subject arise from the use of the term *THEOS*, both when it relates to the God of the Scriptures and the Church, and when the Neoplatonic term *Ἐκείνο*, this logically absurd and immeasurably sublime Larva, is meant.

Gregory Palamas had the courage to introduce a new term indicating a synthesis of the two opposite notions of God, in a relation of Essence and Energies. Here it is a question of proportionate relationship, as his theology implies properly speaking not *Οὐσία*, but *ὑπερουσιότης* as the name of the inaccessible and inactive Supreme Principle, the term *οὐσία* being only used for "common" essences.

In his writings Palamas frequently referred to the methods of the great Doctors, his predecessors who, so as to defeat their heretical contradictors (Arians, Nestorians, Monophysites, etc.) who had based their argumentations on the categories and rules of classical reasoning, had been obliged to introduce new categories of theological thought. Palamas opposes to his own enemies the example of the Church when creating two hitherto unheard of theological categories: the Trinitarian-Unity which in contrast to the healthiest principles of classical logic at the same

time clearly separates and absolutely identifies the divine Persons, and the concept of the Hypostasis of the Verb, who – in itself One – comprises the two opposite Natures, while possessing from each unaltered their contradictory characteristics.

The final promulgation of Palamas' new concept took place at the Council of 1351 (fourth Anathema) which has for Eastern Orthodoxy perhaps no less importance than the Symbol of the year 325 and the adoption of the new category *'Ενπόστατον* in the Vth century.

It is not surprising that Palamas' "new" doctrine of God had been in the preceding nine centuries duly prepared by Proclus' teaching. Arguments, similar to those which Proclus had used in his *Stoicheiosis*, have been employed by Palamas to counter the reproach which his adversaries had made, i. e. that he had relegated divine qualities and operations into Divinity itself. Proclus had taught the Eternally Divine enveloping both the imparticipable Hyper-One and the divine Henads. Similarly from a purely logical point of view, in Palamas' doctrines his concept of the Divine comprises on the one hand the non-participable *'Υπερουσιότης* and on the other hand the non-created *'Ενεργείαι*.

But Palamas, wavering in his terminology between the popular concepts of Divinity in the Scriptures and the unimaginitive and hyper-abstract one of the Athenian Diadoques, tries more often to descend to the level of the common believer, and to define the relations between "Essence" and "Energies" resorting to more ordinary language. Now those relations are described as those between Cause and Effect, now between the inalterable Hyper-One and ITS essential and substantial "movements", or the *'Υπερουσιότης* is simply "transcendental beyond the Energies", or the Energies are instrumental in all operations of the Essence. Evidently the nomenclatures of these relationships are not proportionate to the actual majesty of the entities which they bring together, and tend rather to lower the problems to the level of imperfect understanding by the crowd.

While referring to the Inaccessible God, sometimes by the term *Οὐσία*, and sometimes by that of *'Υπερουσιότης*, Palamas often mixes up his explanations. To give but one example: each time when he combats the error made by his antagonists in naming the Energies Accidentals, because opposed to the divine *Οὐσία*, Palamas uses arguments which would have been superfluous, had he employed the term *'Υπερουσιότης*, which was the proper

one to use, τὰ συμβεβηκότα and ἡ ὑπερουσιότης not being in opposition between contradictories.

It would be a mistake on the other side to exaggerate the kinship between the theologies of Maximus and Palamas and those of Damascius and Proclus, and, for instance, to approximate the Christian Trinity to some Triad of Jamblichus and his successors, which are sub-divine complexes.

Palamas finds a compromise by assigning to the Trinitarian God a hardly circumscribable place, intermediary between the Hyper-energies and the Hyper-essence. Meaning to approach as much as possible the Trinitarian God to the Ὑπερουσιότης, he shows a tendency to suppress any disparity between the three divine Persons, in attributing to all three indifferently exactly the same operations, and thus welding them together, for it is the variations in their qualities, attributes, operations, which distinguish them from each other.

If, on the other hand, there was in the Byzantine Church a tendency to bring together the Trinity and the Energies, both of which are namable, (and which the Ὑπερουσιότης is not) the Energies differ from the three Persons essentially in being neither ἐνπρόστατοι or ἀνθυπόστατοι.

Trinity and Energies differ anyhow from the Hyper-essence by being describable and namable, and this opposes them to the Ὑπερουσιότης. Several Councils about the middle of the XIV-th have strongly insisted on these characteristics. The Council of 1351 distinctly stresses the unnamability of the divine Essence. "Only the Energies have a name. The name God can only apply to the Energies."

When Palamas says somewhere that the HYPER-ESSENCE of God is to the Energies as the Substance of the trinitarian God is to the three divine Persons, he obviously approaches the doctrine which refuses to identify the Ὑπερουσιότης and the Trinity. But in general, Palamas, monk and prelate, when going back to the faith of the simple, prefers to identify the divine Οὐσία and the trinitarian God of his Church. This and similar doctrinal confusions abound in several of his polemical treatises.

The Inclination to Retirement — the Retreat of Cassiciacum and the 'Monastery' of Tagaste

R. J. HALLIBURTON, Oxford

In the fourteenth chapter of the sixth book of the *Confessions*, St. Augustine records that at a time when he himself was faced with a variety of suggested courses of action concerning intellectual, moral and professional matters, he discussed the following proposition with a group of friends:

"With a group of friends", he relates, "I had been discussing and deploring the stormy anxieties of human life, and by this time we had almost decided to live a peaceful life away from the crowd"¹.

He continues to describe the proposed organisation of the society they had planned. There were to be ten members, two of whom were to be appointed *magistrati*, elected annually. There was to be a common purse, and each member was to have equal rights in the common property of the community. So, they thought, they might obtain peace from the *turbulentae humanae vitae molestiae*, in an existence such as this, *remotus a turbis*.

The plan, as it happened, was never realised. The primary cause of its failure, as related by Augustine, was the married status of some of the members in this enterprise and the imminent matrimonial arrangements of others, such as Augustine himself. On such a basis, the society then seemed impracticable, and the idea was discarded.

There is however an obvious association between the proposal discussed in the year 386 by Augustine and Romanianus, and the eventual formation of a small society, living in retreat at Cassiciacum but a few months later; and if St. Augustine himself in the year 397 recognised that the failure of this proposal in a sense

¹ Confessions VI 14, 24. *Et multi amici agitaveramus animo, et colloquentes ac detestantes turbulentas humanae vitae molestias, pene jam firmaveramus remoti a turbis otiose vivere.*

paved a way for the purposes of divine providence¹, then one might well suggest that his later pursuit of the life in retreat and in community is to be regarded to a greater or lesser extent as the fruition of the society planned in the year 386. With regard to its association with the retreat of Cassiciacum, this is expressly stated by St. Augustine himself to Romanianus in the introduction to the second book of the *Contra Academicos*²; and in this respect, M. Courcelle, in his discussion of the retreat of Cassiciacum is justified in stating that "Cassiciacum n'est qu'un jalon sur l'itinéraire spirituel, qui devait mener Augustin du premier projet de phalanx pour philosophes jusqu'au monastère de Tagaste"³.

There has been a variety of suggestions made concerning the reasons which led to the proposal discussed by Augustine and Romanianus in the year 386. Most have suggested that the idea of retreat in community is dependent to some extent on St. Augustine's acquaintance with the example of other such experiments, and Courcelle, in his discussion of this period in Augustine's life, selects three such examples⁴:

a) The community life of the Manichaeans, gathered in the house of a certain Constantius in Rome⁵.

b) The community life of the philosopher Plotinus and his disciples, together with the more immediate example of the retreat of the neo-platonist philosopher Manlius Theodorus.

c) The examples proposed by Pontitianus, as recorded in the eighth book of the *Confessions*⁶, important, not for the proposal here discussed, but for the eventual realisation of this proposal at Cassiciacum, namely:

¹ Ibid. VI 14, 24. *Ex quo consilio deridebas nostra, et tua praeperabas*, the *nostra* in this context referring to the original proposal, and the *tua* signifying the realisation of this proposal at the hand of divine providence. Cf. *Contra Academicos* II 2, 4-6 for St. Augustine's own recognition of the association between the proposed society and the retreat of Cassiciacum.

² *Contra Academicos* II 2, 4-6.

³ P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de St. Augustin*, Paris (E. de Boccard) 1950, p. 180.

⁴ Courcelle, *op. cit.* pp. 178 ff.

⁵ The association between the Manichaean organisation and that proposed by St. Augustine was first suggested by P. Alfarié (*L'évolution intellectuelle de St. Augustin* p. 364). Cf. Courcelle *op. cit.* p. 179 n. 1 and Augustine, *De moribus manichaeorum* II 20,74; *Cont. Faust. Manich.* 5,5; *ibid.* 5,7.

⁶ *Confessions* VIII 6. 13.

- I) The life of St. Antony and the monasteries of the Egyptian desert.
- II) The life of the monastery outside the walls of Milan.
- III) The conversion of his two friends in the imperial service at Trier, who Courcelle suggests may have been none other than St. Jerome and his friend Bonosius¹.

With regard to the influence of the first of these examples, one may suggest that at the time of the original proposal, it may have been of some significance. Courcelle himself suggests that the scandal caused by this Manichaean community was in fact a deterrent to the actual formation of the proposed society². As far as its importance for the actual retreat of Cassiciacum is concerned, however, it must be regarded purely as an example of community life in the most general sense, for it is unlikely that Augustine would have attributed much importance to a Manichaean pattern of life at a time when the Manichaean interpretation of existence was for him all but replaced by that of Plotinus.

We are left then with two or possibly three alternatives, the first the retreat of the neo-religious philosopher of the late Roman Empire, the remaining two the retreat of the Christian anchorite and the cenobitic life of the eastern and western church.

It does not of course necessarily follow that any one of these examples of retreat in community was the immediate prefiguration of the retreat of St. Augustine. On the other hand, however, the idea of retreat in the ancient world was scarcely new, and though one may attribute a measure of originality to the pattern of the society formed by St. Augustine at Cassiciacum, there are certain features of this pattern which would serve to associate it either directly or indirectly with an already existing tradition.

Deliberate attempts have been made to give due importance to the example proposed by Pontitianus of the life of St. Antony and the cenobitism of the Christian church. Discussions of this aspect of the retreat, therefore, tend to view the life of Cassiciacum as owing its primary inspiration to Christian monasticism, and trace from this period the formation of the institutions which are said to have developed out of the retreat of Tagaste and are known as *monasteria* in North Africa from the year 394 onwards³.

¹ Courcelle, op. cit. pp. 181 ff.

² Ibid. p. 178.

³ The first reference to the existence of a society known as a *monasterium* in North Africa at Tagaste is made in the epistle of Paulinus of Nola to Alypius

So, for example, Paul Monceaux entitles his article in *Miscellanea Agostiniana* of the year 1931 *St. Augustin et St. Antoine*¹, and in his discussion of the association of St. Augustine with the monastic life, traces its origin to the narrative of Pontitianus, in particular to his account of the cenobitic life of Egypt and of Milan. It is ultimately from suggestions such as this that are derived statements, such as that made by Professor Adolar Zumkeller in the preface to his study, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*²: „*Sein Übertritt zum Christentum*“ he writes, „*war eine Conversio im vollsten Sinn: Bekehrung zum Mönchtum*“. If one is therefore to give primacy of importance to the example of St. Antony, then to a certain extent this is going to condition one's evaluation of the life of Cassiciacum.

Developing on Paul Monceaux's theme, Professor Zumkeller, in discussing the retreat of Cassiciacum, elucidates from the accounts of the Confessions, from the Dialogues and from the biography of Possidius, a series of references to work in the fields, a daily routine of prayer, the use of the psalter, a marked interest in asceticism, and a delight in community existence, such as would associate St. Augustine directly with the cenobitic institutions of the late fourth century³. Granted that these references are deducible from the documents from which they are drawn. Granted also that the account is balanced by the suggestion that in a sense, the society is *Platons Akademie . . . in christlichem Gewand*. But at the same time, the manner of the presentation of this evidence, and the description of Cassiciacum as a form of *Vorstufe klösterlichen Lebens* would suggest a tendency to give a not wholly warranted importance to the example of St. Antony, and to deprive of their full significance other patterns of community life which, as we have seen, would appear to have had some bearing on the character of the retreat of Cassiciacum, and indeed on the 'monastery' of Tagaste.

The series of Sather lectures delivered in the University of California in the year 1952 by Père André-Jean Festugière, OP,

in the year 394 (Aug. Ep. 24), though St. Augustine himself refers to his own community at Hippo as a *monasterium* in the year 391. (Cf. Sermo CCCLV 1, 1.)

¹ P. Monceaux, *St. Augustin et St. Antoine*. Contribution à l'histoire du monachisme, in *Miscellanea Agostiniana* II, Rome 1931, pp. 61–89.

² P. DDr. Lect. Adolar Zumkeller, OESA, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Cassiciacum volume XI, Würzburg 1950, p. 10.

³ Zumkeller, op. cit. pp. 31–39.

published in 1954 under the title, *Personal Religion among the Greeks*, contains an important analysis of what is described as 'the inclination to retirement' in the ancient world¹. In the course of this analysis, Père Festugière notes that the word, or rather the concept contained in the word *anachorein* is applied in two senses, the first (its absolute sense) meaning to withdraw from society, and the second to signify what can only be described as a 'spiritual retreat', retirement into oneself, which does not necessarily imply withdrawal from society. It is perhaps significant that in the life of Cassiciacum, and in the Dialogues written at the time, Augustine reveals an interest in both of these inclinations. The sheer fact of his having relinquished his position at the New Academy, and of his withdrawal from public life to the country house of Verecundus, constitutes his actual retirement (*anachorein* in the absolute sense); and his continual reference to the need for 'entering into oneself', a practice incumbent not only on himself² but on his friends also³, constitutes his interest in spiritual retreat. If one admits then of the occasional though not necessary combination of these two aspects of retirement in the ancient world, then one has the beginnings of the possibility of placing St. Augustine in a long established tradition of the inclination to retirement.

Where, it may be asked, did St. Augustine primarily come into contact with such a tradition? The second of the three examples of retreat in community which we have examined would appear to have some bearing on this question, and demands a closer examination.

Courcelle has suggested that the proposal made in the year 386 was partially influenced by St. Augustine's reading of the 'books of the Platonists'⁴. This is to a certain extent true. However, as there is a measure of uncertainty as to which items of the neo-Platonic corpus were read by St. Augustine at this time, one is bound to suggest that the neo-Platonic writings which would have had the

¹ A.J. Festugière, OP, *Personal Religion among the Greeks* (Sather Classical Lectures, 1952, in the University of California, Series 26, University of California Press, 1954), Lecture 4, p. 53 ff.

² Cf. De Ordine I 1, 3. *Cujus erroris maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus. Qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus, et animum in seipsum colligendi atque in seipso retinendi.*

³ Cf. De Ordine I 3, 6.

⁴ Courcelle, op. cit. p. 179. He suggests that Augustine in fact had read the Vita Plotini of Porphyry. Cf. his *Lettres grecques en Orient*. p. 175, n. 9.

most important bearing on this question would have been the *Vita Plotini* of Porphyry, and the *De vita Pythagorica* of Iamblichus. One must not, however, be too stringent on this matter. As Courcelle observes, the 'books' of the Platonists' may have been put into his hands by the neo-Platonist, Manlius Theodorus¹, who was by all accounts not merely an exponent of the neo-Platonist metaphysic, but also himself a representative of the philosophic inclination to retirement. The more immediate influence then of one whom Augustine regards as in many ways instrumental in the solution of his intellectual difficulties, and his admiration for this same person at the time² (though he was later to deplore him³), would place Manlius Theodorus in a significant position in the tradition with which it appears possible to associate St. Augustine.

Of what then is Manlius Theodorus primarily representative? Again, Courcelle is responsible for bringing to light his importance in the life of St. Augustine⁴. From the panegyric written in his honour by the poet Claudian⁵, it would appear that before his election to the consulate, he pursued a literary career, and was a neo-Platonist by conviction. His field of instruction was that of ethics and physics, his interests ranged from the history of Greek philosophy to the study of astronomy and the nature of the soul. More important for the present study, perhaps, is the fact that until the year of his return to public life, he lived in retirement from society, a fact alluded to by Claudian in the lines:

*Agrestem dudum me, diva reverti
Cogis et infectum longe robigine ruris
Ad tua signa revocas . . .*⁶

Theodorus is, however, perhaps representative of more than simply neo-Platonist philosophy and the life in retirement. He has some place, though not a primary place, in the tradition of

¹ Courcelle, op. cit. (Recherches) p. 153.

² Cf. *De beata vita* I 1-5.

³ *Confessions* VII 9, 13. and Courcelle, op. cit. pp. 153 ff.

⁴ Courcelle, op. cit. p. 153 ff.; cf. *Les Lettres grecques en Orient*, pp. 122-126.

⁵ Claudian, *Panegyricus dicto Manlio Theodoro*, in *Monumenta Germaniae Historica* vol. X p. 178 ff.

⁶ Claudian, op. cit. v. 174 ff.

those who, conscious of the emptiness and formality of sophistry and the pursuit of eloquence in the ancient world, became converts to the life of philosophy, which involved on occasions permanent or temporary retirement from public life. Examples of earlier representatives in the forefront of this tradition are quoted by M. Henri Marrou as those of Seneca the Younger, the Emperor Marcus Aurelius, the poet Apuleius, and, more immediately, the friend of Macrobius, Vettius Agorius Praetextatus¹. It is interesting to note that Père Festugière selects the examples of Seneca and Marcus Aurelius as representatives of the inclination to retirement². So that, if we are to assess the full importance of Theodorus for an understanding of the retreat of Cassiciacum, one may suggest that the culmination of the interest in the neo-Platonist metaphysic, involving the understanding of the principle of 'retirement into oneself', of the pursuit of philosophy rather than the emptiness of sophistry and the turmoil of public life, and of the inclination to retirement into the country as expressed in the person of Theodorus, would provide an important influence both in the decisions of St. Augustine and the pattern of life he chose to pursue in the months that preceded his baptism at Cassiciacum, and possibly in the years at Tagaste, which preceded his ordination to the priesthood.

The full significance of this retirement is enhanced by an understanding of the importance of the principle of 'retirement into oneself' (*ἀναχώρησις εἰς ἑαυτόν*). The doctrine was of course learned by Augustine from his reading of Plotinus; it is the method prescribed by Plotinus for the attainment of the vision of 'inaccessible beauty'³. It is the principle whereby Augustine himself was released from the limitations of the Manichaean metaphysic⁴; it is that which colours the dialogues of Cassiciacum⁵ and the account of the 'vision of Ostia'⁶; it is the basis of most of what may be tentatively called the 'mystical theology' of St. Augustine. It has however an older tradition. Its origin is to

¹ H. Marrou, *St. Augustin et la fin de la culture antique*, (E. de Boccard) 4th edition Paris 1958, pp. 169–179.

² Festugière, *op. cit.* pp. 59–62.

³ Plotinus, *Enn.* I 6. 8.

⁴ Augustine, *Confessions* VII 10, 16. Cf. *Confessions* IV 15, 24.

⁵ For example, *De ordine*, I 1, 3.

⁶ *Confessions* IX 10, 23. Cf. P. Henry, *La vision d'Ostie, sa place dans la vie et œuvre de saint Augustin*, Paris 1938.

be found perhaps in the Socratic doctrine of 'concentration'¹; it is a process advocated in particular by the younger Seneca and the emperor Marcus Aurelius. Basically, it is the principle whereby the philosophically inclined of the ancient world sought to discover the Order which lay behind the chaos and disorder of society as they knew it, and from whose trammels they sought to disentangle themselves and thereby to transcend it. The yearning after this inner retreat brought with it where possible, actual retirement, though this was not for all the culmination of the ideal; though most recognised that 'the cultivation of the mind and philosophy . . . require . . . solitude and retirement in full measure'², those such as Seneca and Marcus Aurelius realised that there was peace to be found even 'within the camp', and that actual retirement and flight from one place to another was virtually valueless without the necessary inner recollection of 'retirement into oneself'.

Let us therefore attempt a brief re-examination of the life of Cassiciacum in the light of the observations we have already made. St. Augustine had retired from his appointment at the New Academy at the end of the summer recess. The nominal reason for this resignation had been a bronchial complaint³, but this, as he himself confesses, was not the primary motivation of his action. To state the matter briefly, one aspect of this retirement was the professional re-orientation demanded by his readjusted intellectual convictions; he had, in short, discovered the incompatibility of the diversified callings of eloquence and philosophy, and had chosen the latter, thus allying himself to the tradition of conversions to philosophy of which M. Marrou views him as being representative⁴. This, at least, is one aspect of his conversion.

He had retired to Cassiciacum, to the country residence of his beneficially disposed friend Verecundus⁵. By conviction, he was intellectually speaking an adherent to the teachings of Plotinus.

¹ The earlier tradition and the principle of concentration is outlined by P. Festugière, *op. cit.* p. 59 ff.

² Dio Chrysostom, Discourse on the question of 'anachoresis', quoted by P. Festugière, *op. cit.* p. 61, and printed in H. von Arnim, *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, Berlin 1893, II 259-268.

³ Confessions IX 2, 4. Cf. *De beata vita* 4.

⁴ H. Marrou, *op. cit.* p. 173.

⁵ Confessions IX 3, 5.

As we have seen, a philosophy such as this would incline him to seek retirement, though it would by no means necessitate this course of action. He chose however, with a country residence at his disposal and with the example of Manlius Theodorus prominent in the activity of his consciousness, to withdraw, if only for a period, from the life of the city.

The philosophy of which he had become a disciple, if it did not actually compel him to the pursuit of the life *remotus a turbis*, decidedly imposed upon him the principle of 'inner retreat' if he were in any sense to realise the end towards which it directed him. The process of retirement into self, then, involved also the turning of his back on the deceptiveness of the sensual world¹, which in practice involved what would be described in both Greek and Christian terminology as the discipline of asceticism.

Finally, the presence of his two closest relations, his mother and his son, his brother Navigius, his cousins Lastidianus and Rusticus, his two pupils Trygetius and Licentius², seemed both willing and suitable company to share in this retreat and to benefit from the instruction in the new philosophy that Augustine was able to afford them.

The society of Cassiciacum may then conceivably be described as a retreat in community of those who by common conviction had 'renounced the world' and had devoted themselves to the pursuit of wisdom and the practice of the ascetic life. Now, it is no doubt significant that on the eve of the decision to pursue this form of life, there had been set before St. Augustine the examples of the life of St. Antony and of the cenobitic monasticism of the Christian church. Moreover, as Augustine himself admits, the doctrines of neo-Platonism were in many respects wholly compatible with the teachings of the catholic church³, and he places also in the mouth of St. Monica the statement that they are pursuing at Cassiciacum the true philosophy as opposed to the false philosophies against which they had been warned by the reading of St. Paul⁴. Would it not then be more probable that there is a possible parallel between the discovery of the truth of Christianity above the wisdom of Plotinus, and the

¹ Cf. *De ordine* I 1, 3.

² *De beata vita* 6. He was joined for a time by Alypius. Cf. *Contra Academicos* I 2, 5.

³ *Confessions* VII 9, 13; *De beata vita* 4.

⁴ *De ordine*, I 11, 32.

adoption of the Christian form of retirement above that of the philosopher of the ancient world?

One cannot deny the importance of the narrative of Pontitianus. Nor can one deny the close parallel observed by Courcelle of the conversion of Augustine's contemporaries and equals in respect of cultural and educational background, Jerome, Bonosus and Paulinus of Nola¹. However, from an analysis of the word *anachoresis*, Festugière has observed that in its application to the Christian monastic movement of the fourth century, it is patent of little association with the inclination to retirement in the ancient world as a whole², and though one cannot limit one's comparison of these two forms of retirement to a simple linguistic analysis, it would appear that from their outward manifestations, their character was clearly not the same³. If then it can be shown that Augustine is more representative of the inclination to retirement in the ancient world than of the retreat of the Christian monk, what importance must be attributed to the narrative of Pontitianus?

Augustine, as we have seen, chose to retire. He did not, however, after the manner of Jerome, seek refuge in the deserts of Chalcis, nor after the manner of Rufinus did he undertake a voyage to see for himself the truth in the almost legendary accounts of the monasticism of the Egyptian deserts. The place of his retreat was rather the country residence in the regions of Cassiciacum, the architectural and geographical representation of the retreat of the Roman citizen from the storms of political life for centuries⁴. He was ascetic by presumably both Christian

¹ Courcelle, *Recherches* p. 187.

² Festugière argues this opinion in contradiction to that expressed by Ulrich Wilcken, *Archiv für Papyrusforschung* V, 1909–1913, p. 222.

³ That it to say insofar as their origin is concerned. There are obvious dissimilarities in the pattern of their organisation and equally obvious comparisons. However a comparison of the origins of Christian monasticism (cf. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums* pp. 280–308, Tübingen 1936) and the examination of the retreat of the culture of the ancient world as outlined by Festugière (op. cit. pp. 53 ff.) would suggest that the two are distinctly dissimilar in ethos.

⁴ Cf. Marcus Aurelius, *Meditations* IV 3, 1. "Men seek for themselves retreats, country houses, places of refuge by the seashore or in the mountains. And you too have a longing for such things." (Quoted by Festugière, op. cit. p. 62. Festugière makes reference to fuller discussions of this subject. cf. F. Poulsen, *Römische Kulturbilder*, Copenhagen 1949, pp. 145 ff. etc. Cf. p. 154 n. 18).

and philosophical conviction. He undertook by way of exchange to supervise the administration of the estate as a means of relaxation from intellectual occupation. Aware of his imminent submission to the authority of the catholic church, he undertook the practice of prayer¹ and the reading of the psalter as a handbook for his spirituality². He was fortunate in the companionship afforded by his closest relatives, and of his two pupils, who both fulfilled that part of his disposition which made companionship suitable to the expression of his personality, and provided a basis for the use of the dialogue form of the writings of this period. These, together with the characteristics we have already noted of St. Augustine's retirement, are not indicative of the fact that the retreat of Cassiciacum is in any primary sense a response to the narrative of Pontitianus and the example of Christian monasticism of the late fourth century. Augustine himself is too well embedded in the culture of the decline of the ancient world and too close to the traditions of its inclination to retirement to suggest that the Christian cenobitic life is any more than an example of the ascetic life in community, and then by no means a *primus inter pares*.

Of his later interest in Christian monasticism the position of his discussion of this subject in the framework of the *De moribus ecclesiae catholicae*³ would suggest that this was for him, to quote Professor Burnaby, 'in itself admirable only as a living organisation of charity'. That St. Augustine was any more involved in the monastic life of the church of which he had become a member when finally settled at Tagaste would be hard to prove. Nowhere in the whole of the literature which refers to this period is the society formed there described as a *monasterium*, and from the company kept and the interests pursued, it would appear that it is in its essentials a continuation of the retreat of Cassiciacum and not to be associated with the *monasterium* which, it is claimed by Paulinus of Nola, existed there in the year 394⁴. The first occasion on which one must consider carefully the association between St. Augustine and the traditions of Christian monasticism, of which he became aware in Milan and in Rome, is the occasion on which he expressly declares his intention to found a *monasterium* which was interrupted by his ordination at Hippo,

¹ De ordine I 8, 25.

² Confessions IX 4, 8.

³ De moribus ecclesiae catholicae I 31, 65 ff.

⁴ Augustine. Ep. 24, 6. (Paulinus to Alypius).

during the course of his supposedly short visit to that city¹. Suffice it to say in conclusion that though he carried with him into the Christian ascetic life and into the fifth century church the wisdom learned in the philosophic retreats of the ancient world, when faced with the disorder of the Christian monastery of Carthage in the year 401², he was facing a pattern of life of which he himself had had largely speaking no knowledge which might be described as experiential.

¹ Sermo CCCLV 1, 2 in which Augustine states that in the course of his proposed visit to Hippo for the purpose of visiting a friend whom he hopes to secure for the practice of the ascetic life, *quaerebam ubi constituerem monasterium*. The phrase *ut nobiscum esset in monasterio*, refers I would suggest, to the proposed foundation and not to the society in which they were already living.

² De opere monachorum. Cf. *Retract.* II 21.

Le moine Marcien (de Bethléem?)

J. KIRCHMEYER S. J., Chantilly

Marcien n'est pas un nouveau venu en patristique. Sans parler des catalogues de manuscrits grecs et syriaques, le moine Marcien avait déjà été signalé expressément par A. Baumstark¹; mais ce qui l'a mis surtout en vedette, ce sont d'une part l'édition du *Florilegium Edessenum Anonymum* par I. Rucker², ainsi que la notice de Mgr. J. Lebon qui développe et complète les données de Rucker³, et d'autre part les recherches auxquelles s'est livré J. Muyldermans à propos de la tradition syriaque d'Evagre le Pontique⁴.

En attendant qu'une étude, indispensable, ait exploité le contenu des œuvres théologiques et spirituelles transmises par la tradition manuscrite syriaque, il nous semble utile de dresser un inventaire des écrits que l'on rencontre en grec sous le nom de Marcien. Le dépouillement systématique peut apporter à l'occasion, sinon quelques lumières, du moins d'intéressants compléments touchant ce personnage énigmatique et son héritage littéraire. Pour plus de clarté, nous joindrons à cet inventaire une brève présentation du Marcien syriaque⁵ et nous conclurons en apportant certains éléments de solution en ce qui regarde l'identification de l'auteur.

I

Le *Florilegium Edessenum*, édité d'après le Cod. Syr. 729 du British Museum (Add. 12156) et qui date d'avant 562, comporte

¹ Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, p. 90 et 165.

² Dans les Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Abt., München 1933, fasc. 5.

³ Miscellanea historica in honorem Alberti De Meyer, t. I, Louvain-Bruxelles 1946, p. 181-193: Le moine saint Marcien.

⁴ Evagriana Syriaca, Louvain 1952, p. 82 et 165.

⁵ Nous nous contenterons de résumer l'article de Mgr. J. Lebon, cité note 3.

dans sa partie finale sur la foi trois citations de Marcien l'une à la suite de l'autre¹; en voici les lemmes en latin :

1. *Sancti Marciani monachi, de fide* (fragment 69),
2. *Eiusdem, dogmata ecclesiastica de fide Sanctae Trinitatis* (fragment 70),
3. *Rursus, de incarnatione* (fragment 71).

Ces trois fragments s'appuient, Mgr. J. Lebon l'a souligné, sur le *Tome aux Antiochiens* de saint Athanase (rédigé pour le synode d'Alexandrie de 362), et le troisième fragment emprunte textuellement un passage du Tome, qu'il tronque d'ailleurs. Le contenu de ces fragments, leur vocabulaire, les préoccupations théologiques sous-jacentes, l'absence d'allusion au concile de Constantinople de 381 invitent à situer la composition de l'écrit ou des écrits dont sont tirées les citations entre 362 et 381, et «plutôt plus près de la première date que de la seconde»².

Ces précisions chronologiques permettent-elles d'identifier le moine Marcien? Mgr. J. Lebon a proposé, à titre d'hypothèse et en attendant un inventaire plus complet des œuvres transmises en syriaque, de voir en Marcien l'ascète dont parle Théodoret dans sa *Philotheos Historia*, c'est-à-dire Marcien de Chalcis³.

En effet, premier argument, la chronologie qui se dégage des citations du Florilège (362—381) concorde fort bien avec les données que fournit Théodoret; Marcien de Chalcis serait mort entre 380 et 390.

D'autre part, second argument, Théodoret nous apprend que Marcien a été nettement anti-arien, et qu'en particulier il a lutté sans trêve contre ceux qui tenaient les opinions de Sabellius et réduisaient les trois hypostases à une seule⁴; ceci cadre parfaitement avec les affirmations des deux premiers fragments du Florilège, qui condamnent explicitement l'arianisme, Sabellius et Marcel d'Ancyre.

Enfin, dernier argument, le lemme du second fragment: *dogmata ecclesiastica de fide Sanctae Trinitatis*, de par sa formulation inhabituelle, pourrait être rapproché de deux passages de la *Philotheos Historia* qui soulignent précisément le «souci minutieux

¹ Dans l'édition d'I. Rucker, ce sont les fragments 69—71; le texte syriaque est doublé d'une rétroversion grecque.

² Cf. J. Lebon, art. cit., p. 187.

³ PG 82, 1324—1340.

⁴ PG 82, 1336 b.

de Marcien pour les dogmes divins» et «son zèle ardent pour les dogmes ecclésiastiques»¹. Bref, il y aurait là une allusion possible à un ouvrage de Marcien portant ce titre.

Cependant ces convergences, il va sans dire, ne constituent pas une preuve péremptoire en faveur de l'identification des deux Marcien. D'autant plus que la lecture attentive des fragments 2 et 3 du Florilège pose un problème que Mgr. J. Lebon a reconnu loyalement, sans avoir pu alors y apporter une solution immédiate. Le second fragment, intitulé *dogmata ecclesiastica*, révèle en effet de singuliers parallélismes d'expression et de pensée avec le *Katà μέρος πιστις* d'Apollinaire² en ce qui regarde l'exposé de la théologie trinitaire; et le troisième fragment, qui cite, nous l'avons vu, le *Tome aux Antiochiens*, omet six lignes affirmant précisément que les deux partis en présence au synode d'Alexandrie, après s'être anathématisés, se sont mis d'accord pour rejeter une christologie qui est celle d'Apollinaire³. Cette omission est-elle intentionnelle de la part de Marcien? Résulte-t-elle au contraire des positions théologiques de l'auteur du Florilège? Ou tient-elle simplement à la disparition accidentelle d'un lemme qui unissait primitivement deux passages du Tome cités comme séparés? Il est impossible de répondre, tant que les autres écrits syriaques patronnés par Marcien n'auront pas été examinés sous cet angle. Un fait est certain, c'est que Marcien de Chalcis «abominait la démente d'Apollinaire», selon l'expression de Théodoret⁴. S'il était avéré que le Marcien du *Florilegium Edessenum* a eu des sympathies apollinaristes, il faudrait du même coup renoncer à identifier les deux homonymes.

A côté de ces trois fragments publiés en syriaque, il existe plusieurs autres textes syriaques de Marcien, en partie inédits, et représentés surtout par deux manuscrits du VI^e siècle. Leur simple énumération terminera le *status quaestionis* du Marcien syriaque.

Le Cod. Syr. 741 du British Museum (Add. 12169, VI^e siècle) comprend quatre opuscules sous le nom de saint Marcien :

- un *De paenitentia*, dont la fin est mutilée (ff. 190b–191),
- un *De disciplina perfecta* (ff. 192a–197),
- une *Institutio de baptismo* (ff. 197a–199),
- un *Sermo exhortatorius de fide Ecclesiae* (ff. 199b–202).

¹ Ibid.

² Ps. Grégoire le Thaumaturge, dans PG 10, 1103–1124.

³ Cf. PG 26, 804b.

⁴ PG 82, 1336b.

Dans le Cod. Syr. 734 du British Museum (Add. 14581, VI^e siècle) figurent encore trois autres écrits :

un *De ieiunio*, dont nous aurons à reparler à propos de la tradition manuscrite grecque,

un *De humilitate*, édité d'après d'autres manuscrits syriaques par J. Muyldermans, mais sous le nom d'Evagre,

un *Adversus discipulum sectae Apollinaris et Vitalis*.

Pour ces trois textes, l'attribution à Marcien fait difficulté, d'une part parce que les deux premiers textes du codex apparaissent aussi sous d'autres noms que Marcien, et d'autre part, le catalogue de Wright le signalait déjà¹, le lemme «Marcien» semble être une correction plus tardive d'un lemme primitif «Marcellin». Notons, de plus, que l'existence d'un écrit contre Apollinaire et Vital contredit les tendances apollinaristes relevées dans les fragments du *Florilegium Edessenum*.

Un dernier manuscrit, le Cod. Syr. 806 du British Museum (Add. 14613, IX^e–X^e siècle), possède un court texte *De morte pro veritate* (ff. 142a–144).

On peut négliger ici le *De humilitate* de l'Add. 17165, qui n'est qu'un remaniement abrégé du *De humilitate* cité plus haut, et l'extrait *E sermone de fide* de l'Add. 14538, qui s'identifie vraisemblablement avec un des fragments publiés par I. Rucker.

A cette liste, ajoutons seulement une citation de Marcien que ni A. Baumstark ni Mgr. J. Lebon ne mentionnent; il s'agit d'un apophtegme syriaque placé sous le nom de «l'abbé Marcien» et dont on ne connaît aucun parallèle en grec, en arménien et en latin²:

Un frère demande à l'abbé Marcien: Que dois-je faire pour vivre? Et le vieillard lui répondit: Celui qui regarde en haut ne voit pas ce qui est en bas; celui qui s'occupe des choses d'en bas n'a pas connaissance de ce qui est en haut; et celui qui comprend les choses d'en haut ne s'intéresse pas à ce qui est en bas, car il est écrit: Convertissez-vous, et sachez que je suis Dieu (Ps. 46, 10).

Le laconisme de l'attribution ne permet pas d'identifier l'auteur de l'apophtegme; l'absence de parallèles dans les autres versions suggérerait, tout au plus, que le texte est entré assez

¹ W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, Part II, London 1871, p. 656.

² Voir les éditions de P. Bedjan, *Acta Martyrum*, t. 7, Paris 1897, 2^e série, n. 150, et de E. A. Wallis Budge, *The Book of Paradise*, London 1904, 2^e série, n. 136 (140); Budge en a donné une traduction anglaise dans *The Paradise or Garden of the Holy Fathers*, t. 2, London 1907, p. 185, n. 150.

tardivement dans les *Gerontica* et que son origine n'est pas égyptienne, mais palestinienne ou syrienne.

Cet héritage littéraire en langue syriaque, de dimension réduite certes, n'en revêt pas moins pour nous une importance réelle, quand il s'agit d'un auteur attesté paléographiquement dès le VI^e siècle et qui passerait volontiers en patristique pour un inconnu. Sommes-nous en face d'un seul et même personnage? Faut-il maintenir les conclusions chronologiques auxquelles a abouti Mgr. J. Lebon? L'examen des manuscrits et l'étude du contenu de ces divers écrits fourniront peut-être, nous l'espérons, les éléments d'une réponse.

Cependant, la tradition syriaque n'est pas seule en cause. En effet, le Marcien du *Florilegium Edessenum* est un grec, comme tous les auteurs cités dans la section sur la foi. Ceci paraît corroboré par l'apophtegme d'Enanisho, rapporté de son séjour en Palestine, par l'existence de parallèles grecs à certains écrits syriaques, et par quelques textes grecs qui n'ont aucun correspondant ailleurs.

L'examen de la tradition grecque s'impose donc, d'autant plus qu'aucun inventaire n'a été fait en ce domaine et que l'ouvrage de H. G. Beck¹ est le seul à faire une timide mention de Marcien. Est-ce à dire que cette enquête soit lucrative? Nous n'oserions l'affirmer. Elle soulève plus de problèmes qu'elle n'en résout. Du moins permet-elle de présenter le «cas Marcien» dans son ensemble.

II

Sans prétendre être exhaustif, on peut décomposer l'héritage littéraire grec de Marcien en deux groupes: 1. des textes qui ont un parallèle syriaque, 2. des textes qui, semble-t-il, sont propres à la tradition grecque.

1. Les textes ayant un parallèle syriaque. Il y en a deux, le *De humilitate* et le *De ieiunio*.

a) Le *De humilitate*. — Dans ses *Evagriana Syriaca*², J. Muyldermans a publié sous ce titre une œuvre que quatre manuscrits

¹ Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, p. 587.

² J. Muyldermans, *Evagriana Syriaca*, Louvain 1952, p. 82–83, 109–114, 146–150.

syriaques présentent comme étant d'Evagre le Pontique¹; Mgr. J. Lebon en signala trois autres témoins, deux syriaques et un grec, mais qui attribuent la pièce à un certain Marcien moine; ce sont, nous l'avons vu, l'Add. 14581 (ff. 8v—9) qui possède le texte en entier et n'offre aucune variante notable par rapport aux manuscrits «évagriens», l'Add. 17165 (ff. 110r—111) qui constitue, au contraire, une recension différente et ne comporte d'ailleurs que la première partie du morceau, et le codex grec Vatopédi 38 (ff. 268r—270) du X^e siècle² où, sous la forme d'une *κατήχησις τοῦ ἀββᾶ Μαρκιανοῦ περὶ ἀσκητικοῦ βίου*, on retrouve des passages communs au texte syriaque de l'Add. 14581³.

Cette double attribution soulève plus d'un problème.

D'une part, la paternité évagrienne du *De humilitate* paraît fort difficile à admettre. Le texte ne nous livre, en effet, aucun des thèmes spécifiques, aucun des procédés de style chers à Evagre. Les rapprochements que J. Muyldermans croit pouvoir déceler avec d'autres œuvres authentiques d'Evagre sont peu significatifs, et l'on trouverait sans peine des parallèles chez Ammonas, Isaïe de Gaza ou Marc l'ermite. De plus, l'autorité de trois des manuscrits syriaques attribuant l'œuvre à Evagre est sujette à caution, du simple fait que le texte qui précède immédiatement dans ces manuscrits le *De humilitate*, à savoir un *De iustis et perfectis*, est prêté lui aussi à Evagre, alors qu'il s'agit en réalité du Sermon 14 du *Liber Graduum*⁴.

Mais d'autre part, l'attribution à Marcien ne va pas, elle non plus, sans difficulté. W. Wright signalait que le lemme «Marcien» n'était pas primitif dans l'Add. 14581 et qu'il remplaçait la mention «Marcellin». Que vaut cette substitution? La correction de Marcellin en Marcien, dans le domaine syriaque, ne s'explique guère sans référence à d'autres lemmes anciens portant déjà le nom de Marcien. L'existence, dans le domaine grec, d'une catéchèse «de l'abbé Marcien» pourrait en être une confirmation, s'il s'avérait que le Vatopédi 38 soit un témoin indépendant de la

¹ Ce sont l'Add. 14578 (ff. 104vb—107ra) du VI^e—VII^e siècle, l'Add. 14621 (ff. 115ra—117rb) datant de 802, l'Add. 14623 (ff. 10va—11va) datant de 823 et le 7190 Rich. (ff. 51v—53v) du XIII^e siècle.

² Cf. S. Eustratiades and Arcadios, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mt. Athos*, Cambridge 1924, p. 14.

³ Cf. J. Muyldermans, *op. cit.*, p. 82—83.

⁴ M. Kmosko, *Liber Graduum*, dans R. Graffin, *Patrologia Syriaca*, t. 3, Paris 1926, p. XI et p. 325—334.

tradition «marcienne» syriaque, autrement dit s'il n'est pas une traduction grecque d'un original syriaque. Ce sont donc les rapports des deux traditions qu'il importe de préciser: la comparaison des textes est seule en mesure de déterminer quelles sont la version et la teneur originelles de l'écrit. *A priori*, le grec nous semble être la version primitive, car les traductions grecques d'écrits syriaques, surtout spirituels, sont rares.

b) Le *De ieiunio*. — Le même Add. 14581 (ff. 6v–8)¹ contient un *De ieiunio* que son incipit permet sans difficulté d'identifier avec celui qui figure parmi les écrits de Marc l'ermite². La confusion Marc-Marcien n'est pas pour nous surprendre. Mais faut-il admettre une mauvaise lecture de copiste? A moins que le scribe, hésitant sur l'auteur du morceau, n'ait adopté comme lemme celui d'un texte de Marc précédant ou suivant immédiatement le *De ieiunio*, il est peu vraisemblable qu'il ait lu Marcien pour Marc, l'erreur inverse étant d'ordinaire la plus habituelle.

Nous n'hésiterions pas, cependant, à croire à une erreur de copiste, si la personnalité et l'œuvre de Marc l'ermite ne restaient elles-mêmes entourées d'un certain halo. Est-on en mesure d'affirmer avec certitude que ce *De ieiunio* soit de Marc? Il ne nous semble pas³. Sans doute, Photius cite-t-il cette œuvre parmi les opuscules de Marc qu'il a lus⁴, ce qui prouve qu'au IX^e siècle le corpus tel que nous le connaissons est déjà constitué. Mais la littérature syriaque, qui possède dès le VI^e siècle des traductions de Marc, paraît ignorer totalement le *De ieiunio*⁵: ce fait ne laisse pas d'être inquiétant, lorsqu'il s'agit d'un auteur aussi estimé du monachisme oriental ancien. L'étude de la tradition manuscrite grecque et syriaque, des commentaires, des citations, apporterait certainement un peu de lumière. Mais cet examen reste à faire.

¹ W. Wright, Catalogue . . . , Part II, p. 656.

² PG 65, 1109–1117.

³ Malgré l'étude méritoire de J. Kunze, *Markus Eremita. Ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis*, Leipzig 1895; du même, voir aussi la notice *Marcus Eremita*, dans *Realencyklopädie f. protestantische Theologie u. Kirche* 12, Leipzig 1903, p. 280–287: „Die nahen sprachlichen, wie sachlichen Berührungen dieser Schrift (= *De ieiunio*) mit der *Consultatio* lassen jeden Zweifel an ihrer Echtheit vollends grundlos erscheinen“ (p. 283). Malheureusement, les critères internes ne suffisent pas toujours, à eux seuls, à assurer une paternité.

⁴ Cf. *Bibliotheca*, Codex CC, dans PG 103, 669c.

⁵ A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 91 relève l'essentiel de la tradition manuscrite.

Et cet examen expliquerait peut-être pourquoi certaines collections systématiques grecques d'apophtegmes, tel le Coislin 282¹, prêtent à «l'abbé Marcien» un mot figurant textuellement dans notre *De ieiunio*:

L'abbé Marcien dit: Si nous avons le souci de l'humilité, nous n'aurons pas besoin de châtiment, car tous les maux nous viennent à cause de notre orgueil. Si un ange de Satan a été donné à l'Apôtre afin qu'il ne s'en orgueillît pas, à fortiori à nous, les orgueilleux, Satan nous sera-t-il donné pour nous piétiner, jusqu'à ce que nous devenions humbles.

Par sa forme même, l'apophtegme relève davantage de l'emprunt littéraire que du «dit» ayant eu une vie indépendante: l'auteur de la collection s'est vraisemblablement contenté de l'extraire du *De ieiunio*, et d'un *De ieiunio* placé sous le nom de Marcien. Ainsi, par le biais d'une citation, nous rejoignons le témoignage de la tradition syriaque, et ceci renforce les doutes que l'on pouvait nourrir à l'égard de cet opuscule communément attribué à Marc l'ermite.

2. Les textes grecs sans parallèles syriaques. L'inventaire de ces textes est encore susceptible d'accroissements, surtout pour les fragments que transmettent les florilèges spirituels. Nous en distinguerons cinq:

a) Le Cod. Iviron 691 (Athous 4811), daté du XVI^e siècle², comporte, entre un extrait d'Isaac de Ninive sur la soumission et un traité ascétique du grand Antoine (peut-être du Pseudo-Antoine figurant dans la Philocalie de Nicodème l'Hagiorite), un fragment intitulé: *Τοῦ μακαρίου Μαρκιανοῦ τοῦ ἐν τῇ ἀγίᾳ πόλει Βηθλεὲμ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ πολυμερὲς ἡθικοῦ αὐτοῦ*. Le Lavra B 102 possède également le texte. Comme les deux manuscrits nous sont restés inaccessibles et que les catalogues de Lambros et d'Eustratiadès ne fournissent aucune indication, ni sur la longueur du morceau, ni sur son incipit, nous nous contenterons de présomptions.

Un seul texte peut correspondre au signalement donné par le lemme, c'est le *Λόγος ἀσκητικὸς καὶ πολυμερὲς* que l'on rencontre parmi les œuvres de saint Nil d'Ancyre, dans PG 79, 1279–1286,

¹ Le texte de l'apophtegme nous a été aimablement communiqué par J.-Cl. Guy, qui prépare l'édition de la collection. Pour le parallèle avec Marc l'ermite, cf. PG 65, 1116 lignes 1–7.

² S. P. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, vol. 2, Cambridge 1900, p. 205.

et qui commence par les mots *Πολυμερής καὶ πολύτροπος*. Les patrologues y voient généralement un pseudépigraphe¹. Dans l'état actuel du problème Nil, il est impossible de se prononcer avec certitude contre l'authenticité; mais l'attribution des manuscrits athonites, s'il s'avère que nous soyons en face du même texte, apporte un élément nouveau de solution. Etant donné d'une part la rareté du nom de Marcien dans les codices grecs, on a peine à croire qu'il y ait eu, ici, erreur de transmission; on passerait de Marcien à Nil, mais non vice-versa. D'autre part, le lemme est trop explicite pour avoir été inventé, ou simplement restitué: le scribe n'a fait que transcrire un lemme déjà existant. Ces deux raisons inclinent à rendre à Marcien de Bethléem, au moins provisoirement et jusqu'à plus ample informé, le texte du Pseudo-Nil.

b) Mgr. R. Devreesse a noté, naguère, qu'un texte transmis généralement sous le nom d'Ephrem le syrien figurait, dans le Vat. graecus 439, du XI^e siècle, ff. 75v–78, sous le nom de l'abbé Marcien²; c'est cette mention qui a valu à Marcien d'entrer dans la nouvelle histoire de la littérature religieuse byzantine de H. G. Beck³. Il existe, en fait, au moins deux autres témoins de cette attribution, l'un au British Museum, l'Add. 28825, du XII^e siècle, ff. 58va–60ra, et l'autre à la Bibliothèque Nationale de Paris, le Paris. gr. 914, du XIV^e siècle, ff. 294–296v⁴. Le Vaticanus et l'Additional, consacrés aux œuvres de saint Ephrem, ont la particularité de présenter, avant et après l'écrit de Marcien, deux autres textes que l'on ne rencontre qu'exceptionnellement, semble-t-il, dans la tradition manuscrite grecque: une Lettre de

¹ Cf. F. Degenhart, *Der hl. Nilus Sinaita. Sein Leben und seine Lehre vom Mönchtum*, dans *Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums* . . ., hrsg. von I. Herwegen OSB., Heft 6, Münster i. W. 1915, p. 18. De même, O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, Freiburg i. B. 1924, p. 178: „eine ziemlich farblose Predigt“, appréciation reprise par M.-Th. Disdier, dans sa notice sur Nil l'ascète, *Dictionnaire de Théologie catholique* t. 11, col. 667.

² R. Devreesse, *Codices Vaticani Graeci*, t. II, Cité du Vatican 1937, p. 180.

³ H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, p. 587.

⁴ M. Richard, *Inventaire des manuscrits grecs du British Museum*, Paris 1952, p. 51. — H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, 1^o partie, Paris 1886, p. 174, et A. Ehrhard, *Übelerlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche* . . ., dans *TU 52* (1943), p. 931 § 14 et note 2.

Nil d'Ancyre au diacre Achillios¹ et un extrait de la *Didascalie* de Jean le Voyant à des pèlerins venus de Jérusalem². L'existence de ce corps étranger au milieu d'écrits parfaitement connus ne laisse pas de surprendre.

Du point de vue textuel, le Vat. gr. 439 et l'Add. 28825 offrent exactement la même recension, à part quelques divergences de détail³. Le Paris. gr. 914, en revanche, présente un titre différent et se caractérise par un certain nombre de leçons propres⁴. Enfin, le texte publié par Assémani sous le nom d'Ephrem apparaît paradoxalement à la fois plus complet et moins fidèle. En effet, les manuscrits attribuant l'œuvre à Marcien possèdent tous une curieuse lacune dès le début du morceau : à la question «quelle est la panoplie du moine?» aucune réponse n'est donnée, et l'on se contente de parler de la prière et plus spécialement de la manière de bien prier. On pourrait, à la rigueur, douter de l'existence de cette lacune, si la recension d'Assémani ne contenait précisément un long développement sur les diverses pièces constituant l'armement du moine⁵. A cet égard, le Pseudo-Ephrem donne un ensemble plus cohérent, parce que plus complet. Malheureusement, la pièce éditée par Assémani est composite, et l'on rencontre dans cet agrégat trois doxologies⁶ venant conclure des morceaux indépendants et mal réajustés. Le responsable du «florilège» est-il l'éditeur? Ou avons-nous à faire à une recension remaniée de longue date, comme il en existe tant chez le Pseudo-Ephrem? Ou encore, et plus simplement, le Barberinus 528, modèle d'Assémani⁷,

¹ R. Devreesse, op. cit., p. 180, propose d'identifier le diacre Achillios avec Akylinos (cf. Nil, Lettres III, 273, PG 79, 520 b), mais la citation de Job 40, 3 n'y figure pas; la seule lettre de Nil qui la contienne serait III, 321, mais le texte du Vaticanus est beaucoup plus long et son desinit n'a pu être retrouvé chez Nil.

² Cet extrait a été publié par J. Muyldermans, dans *Recherches de science religieuse* 41, 1953, p. 526—527, et 43, 1955, p. 400—401. Certains témoins l'attribuent à S. Epiphane de Chypre, ou à Macaire de Scété, quand ce n'est pas à Evagre comme en syriaque.

³ La collation du Vat. gr. 439, de l'Add. 28825, du Paris. gr. 914 et du texte d'Assémani (*Sancti Ephraem Syri Opera omnia*, tomus tertius graece et latine, Romae 1746, p. 219—226) offre 139 variantes dont 107 sont communes au Vat. et à l'Add.; l'Add. connaît surtout des inversions et quelques omissions.

⁴ 53 sur 139.

⁵ Cf. Assémani, op. cit., t. 3, p. 219 b, ligne 7 (ἀνάλαβε . . .) jusqu'à p. 223 c, ligne 2 (« . . . πρόσφερε αὐτῷ »).

⁶ Ibidem, p. 226 a, 229 e, 234 b.

⁷ «Ex codice gr. ms. 31, p. 259, Bibliothecae Barberini», dit Assémani, op. cit., t. 3, p. 219; il s'agit de l'actuel Barb. V. 24, du XI^e siècle.

présente-t-il des interversions de feuillets dont la foliotation ultérieure n'a pas tenu compte, ou est-il la copie d'un codex ayant déjà subi des accidents analogues? Dans l'état actuel des études éphrémiennes, il est encore hasardeux de se prononcer.

Retenons cependant quelques conclusions.

1. Il existe une double tradition du *De panoplia monachi*, l'une sous le nom d'Ephrem, l'autre sous le nom de l'abbé Marcien. Malgré le nombre impressionnant des témoins en faveur d'Ephrem, la rareté des pièces Nil-Jean le Voyant donne un certain poids à l'attribution marcienne.

2. Le texte transmis sous le nom de Marcien est, selon toute vraisemblance, tronqué, et la rédaction éphrémiennne s'avère plus complète, bien que mêlée à d'inextricables apports étrangers.

3. Le contenu du texte n'a rien qui rappelle saint Ephrem. Thèmes, images, vocabulaire reflètent une spiritualité monastique évoluée, quoique sans raffinements intellectuels. S'il fallait avancer une date, nous indiquerions volontiers le V^e–VI^e siècle.

4. L'attribution à l'abbé Marcien ne permet cependant aucune précision chronologique. Les titres d'ᾠββᾱς, dans le Vaticanus et l'Additional, ou d'δσιος dans le Parisinus, sont ou un aveu d'ignorance de la part du copiste ou une allusion à un personnage alors connu et une expression consacrée, comme on disait «l'abbé Isaïe» ou «l'abbé Zosime».

c) Dans son *Explication des divins commandements du Seigneur*, vaste compilation à la manière de la *Synagogè* de Paul Evergétinos, mais qui puise à un ensemble de sources plus étendu, en particulier de sources canoniques, Nikon de la Montagne Noire fait au moins trois fois mention de Marcien. Il est clair que ces attributions auraient à être confirmées et qu'elles posent les mêmes problèmes que les fragments de chaînes exégétiques. Cependant les lemmes de Nikon, malgré leur laconisme habituel, inspirent confiance, car les vérifications faites par C. De Clercq du point de vue canonique se sont révélées justes¹. L'*Explication* étant encore inédite, nous utiliserons le Coislin 122 qui possède l'ouvrage en entier.

¹ C. de Clercq, Les textes juridiques dans les Pandectes de Nikon de la Montagne Noire (S. Congregazione per la Chiesa Orientale. Codificazione canonica orientale. Fonti. Serie II, fasc. XXX), Venezia 1942.

Le premier extrait se trouve au chapitre 10, intitulé: *Περὶ λουδογίας καὶ παντοίας ὕβρεως* . . . et est introduit par le simple lemme: *Μαρκιανοῦ Βηθλεμῖτου*¹.

Le morceau souligne qu'il est beaucoup plus difficile de prendre conscience et de guérir des péchés purement intérieurs, que de ceux qui s'expriment au dehors. A le lire, on croirait avoir à faire à Marc l'ermite, tant la parenté de vocabulaire est surprenante; mais aucun parallèle véritable n'a pu être décelé dans l'œuvre imprimée de Marc.

Le second extrait se situe au chapitre 12 *Περὶ συγκαταθέσεως* . . . et est attribué à « saint Marcien »². L'auteur s'attaque à des habitudes monastiques qui, sous divers prétextes, ont favorisé des relations avec les femmes; on en souligne le danger, soit pour la vertu individuelle du moine, soit en raison du scandale qu'elles peuvent provoquer, et il est rappelé que le renoncement monastique implique, au premier chef, le renoncement à la famille et aux amitiés d'autrefois.

L'écrit paraît adressé à un père spirituel ou à un supérieur de monastère. Le sujet est banal à souhait, et l'on ne voit pas dans quel contexte littéraire il s'insère.

Le dernier fragment, au chapitre 52, porte un lemme plus développé, mais toujours sans indication de source: *ἐκ τοῦ Μαρκιανοῦ τοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ*. Le texte traite de la pénitence; à l'objection: puisqu'il existe une pénitence, autant ne pas se préoccuper du péché et même autant en profiter pour pécher, l'auteur répond: pas de pénitence vraie sans détestation du péché; s'il y a des péchés de faiblesse qui ne contredisent pas l'orientation profonde de l'âme vers le bien, il y en a que l'on commet par complaisance, et cette complaisance voulue et entretenue est incompatible avec un authentique désir de pénitence.

L'extrait est trop court pour identifier les adversaires visés, d'autant plus que la seconde partie du morceau pourrait bien n'être, eu égard au style, qu'un complément apporté par Nikon lui-même³.

¹ Coislin 122, f. 66r. Incipit: "Ὡσπερ τὰ σωματικά πάθη, τὰ μὲν ἐπιτόλαια . . . ; desinit: . . . ὥσπερ ἀπὸ ῥίζης τινὸς προϊούσαι.

² Coislin 122, f. 73v. Incipit: *Τίνος ἔνεκεν τὰς συντυχίας ταύτας* . . . ; desinit: . . . *Χριστὸς ἡμῖν τὰ πάντα*.

³ Coislin 122, ff. 326r-328r. Incipit: *Μηδεὶς τοίνυν τῶν καλῶς τρεχόντων* . . . ; desinit: . . . *παραταξάμενοι ἐπολέμησαν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἀντέστησαν τῇ ἀληθείᾳ*. Le passage présumé de Nikon commence au bas du f. 327v: "Ἐστὶ δὲ καὶ ἀλλὰ ττα

Ces trois fragments ne présentent rien de neuf du point de vue spirituel; il est assez vraisemblable qu'ils appartiennent au même ouvrage de Marcien, soit un *De paenitentia*, soit une instruction groupant plusieurs sujets occasionnels. Leur véritable intérêt nous paraît venir des indications fournies par les lemmes; nous allons y revenir.

III

Les pièces disparates dont nous avons fait l'inventaire soulèvent une double question: celle de leur paternité littéraire et celle de leur chronologie, bref qui est Marcien?

En plusieurs cas, nous l'avons vu, la tradition manuscrite met le nom de Marcien en concurrence avec d'autres noms plus connus: Marc l'ermite, Ephrem le syrien, Nil d'Ancyre pour le grec, et Marcellin ou Evagre le Pontique pour le syriaque. Les attributions Nil, Ephrem, Evagre ne semblent pas devoir être retenues; celle de Marc l'ermite est plus sérieuse, puisqu'elle engage l'authenticité d'une œuvre admise traditionnellement comme étant de Marc; enfin celle de Marcellin, si elle est véritablement appuyée du point de vue paléographique, constitue actuellement une énigme.

Quoi qu'il en soit de ces quelques attributions douteuses, il existe un problème de fond à tirer au clair: l'ensemble des œuvres patronnées explicitement par Marcien est-il le fait d'un seul et même auteur, ou faut-il envisager une pluralité d'homonymes que notre ignorance réduit indûment à un unique personnage? L'étude globale de ces textes permettra seule de déterminer dans quelle mesure ils sont homogènes, ou du moins dans quelle mesure ils relèvent d'une même époque et reflètent une mentalité et des perspectives théologiques identiques. N'ayant pas utilisé les

γεγραμμένα . . . Le Rév. D. J. Chitty nous a signalé l'existence de fragments identiques dans un autre florilège, composé par Nicodème Rhacendyte, et intitulé *Λειμών* (cf. l'Add. gr. 36669, du XIV^e siècle).

Seul le premier des trois extraits cités par Nikon figure dans le florilège de l'Argentoratensis gr. 12 (f. 28 r v), au début d'un chapitre sur les diverses sortes de péchés. D'autres florilèges spirituels seraient à inventorier, tel le Vaticanus gr. 501 (f. 186 r v), ou le Vaticanus gr. 491 (f. 122 v) qui mentionne un Maxime de Bethléem, que je soupçonne être Marcien. Plusieurs manuscrits possèdent un texte de «saint Marcien» sur la communion, que je n'ai pu étudier; cf. Ottob. gr. 362 (entre les ff. 192–218), Matritensis gr. 4552 (olim N-14, ff. 34 v–35 r), Venetus gr. 575 (d'après J. B. C. d'Ansse de Villoison *Anecdota graeca*, t. 2, Venise 1781, p. 73, note 1).

inédits syriaques, nous ne voulons pas, sous cet angle, préjuger de la réponse. Peut-être faut-il noter cependant que les textes transmis en grec, tous spirituels, présentent des thèmes et emploient un vocabulaire beaucoup plus proches des auteurs du V^e siècle que de ceux du IV^e; plusieurs passages, en particulier, rappellent nettement Marc l'ermite.

De toute façon, deux dates extrêmes limitent notre champ d'investigation: l'année 362, date du Tome aux Antiochiens d'Athanase, et l'année 562, date fournie par le colophon du *Florilegium Edessenum*. Soit moins de deux siècles.

Cette approche chronologique est pourtant insuffisante pour identifier Marcien. Au IV^e, et plus encore au V^e siècle où l'exemple venait de haut, le nom de Marcien est fréquent. Ainsi, nous connaissons un saint Marcien, économiste de la grande église à Constantinople; un autre Marcien figure parmi les correspondants de Jean d'Apamée¹; Cyrille de Scythopolis mentionne deux Marcien dans son œuvre hagiographique; enfin, il y a saint Marcien de Chalcis, en qui Mgr. J. Lebon inclinait à voir l'auteur de nos fragments.

Les lemmes des écrits de Marcien, dans la mesure où l'on peut s'y fier, favorisent-ils une identification quelconque?

Le titre de saint que confèrent à Marcien les manuscrits syriaques et certains manuscrits grecs, est souvent, dans les lemmes, d'un emploi trop large pour servir de référence utile. La qualification de moine, voire d'abbé, est déjà plus intéressante, bien que le contenu spirituel des écrits de Marcien le fasse déjà supposer. En revanche, certains lemmes sont beaucoup plus précis. Les manuscrits athonites (Lavra B 102 et Ivron 691) disent explicitement: τοῦ μακαρίου Μαρκιανοῦ τοῦ ἐν τῇ ἀγίᾳ πόλει Βηθλεέμ, ce qui concorde avec le lemme du fragment 1 de Nikon: Μαρκιανοῦ Βηθλεμίτων et peut-être aussi avec celui du fragment 3: ἐκ τοῦ Μαρκιανοῦ τοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ si l'expression ἐν τῇ ἐρήμῳ désigne les environs de Jérusalem et la région du Jourdain par opposition à la capitale.

Or nous connaissons au V^e siècle, en Palestine, un Marcien de Bethléem que mentionnent à plusieurs reprises les historiens de l'époque, surtout Cyrille de Scythopolis; et ce moine semble avoir exercé avec son ami Romain un rôle et une influence notables

¹ Cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 89-90.

dans les milieux monastiques palestiniens, à l'occasion des oppositions théologiques issues de Chalcédoine.

Marcien de Bethléem serait-il notre Marcien?

L'identification paraît assez séduisante. Les renseignements sur Marcien offerts par Cyrille de Scythopolis, et accessoirement par l'historien Zacharie et par Jean de Maïuma, se résument, en effet, à ceci :

Marcien, né vers 410, a commencé par être moine au couvent de Saint-Passarion à Jérusalem. Appartenant au parti monophysite de la capitale, il faillit, au lendemain du concile de Chalcédoine, être nommé évêque en remplacement de Juvénal, qui avait signé les conclusions du concile¹. En 456, et peut-être avant², il quitte Saint-Passarion, et s'en va fonder un monastère à proximité de Bethléem. Il y sera, par la suite, en relation de voisinage avec saint Théodose, qui se fixera dans la même région, vers 458—460, et il est intéressant de noter que les rapports d'amitié entre Marcien et Théodose ne semblent pas affectés par les options théo-

¹ Cf. Zacharie, Hist. Eccl., III 3: *Conventus autem monachorum et clericorum Hierosolymam redierunt, et populum et episcopos qui cum eis erant congregaverunt, et deliberaverunt quidnam facerent; et consilium inierunt ut alium episcopum eius loco crearent. Et, cum de verecundis Romano et Marciano monachis verba facerent, et aliis viris mirabiliter eximiis, tandem placuit ut Theodosium crearent...* (trad. E. W. Brooks, dans CSCO 87, p. 107—108); voir aussi Jean de Maiuma, Plérophories ch. 25 (éd. F. Nau, dans Patr. Orientalis 8, p. 57—63) et R. Raabe, Petrus der Iberer, Leipzig 1895, p. 53. Quant à Cyrille de Scythopolis, il ignore les délibérations de Jérusalem et présente Théodose comme un intrigant qui s'est emparé du trône épiscopal par des méthodes barbares (Vita Euthymii, éd. E. Schwartz, dans TU 49, 2 (1939), p. 42); sans doute est-ce là une simplification de l'histoire, mais qui se justifie par les violences et les cruautés dont s'est illustré l'épiscopat de Théodose.

² La réconciliation d'Elpidios, archimandrite de Saint-Passarion, avec son évêque Juvénal, réinstallé dès l'été de 453, explique à elle seule, sans doute, une sécession de la part d'opposants aussi intransigeants que Romain et Marcien. Mais ceux-ci ont-ils attendu si tard pour fonder leurs monastères, et la fondation des deux coenobia est-elle vraiment liée au changement d'attitude d'Elpidios? En fait, d'après la même Vita Euthymii, Elpidios avait déjà reconnu, sous Théodose, l'orthodoxie de saint Euthyme et il était prêt à se rendre à ses raisons; il hésita cependant à faire le pas (Vita Euthymii, éd. Schwartz, p. 44). Cette évolution aurait déjà rendu assez difficile le séjour de Romain et Marcien à Saint-Passarion. Il est cependant plus plausible, nous semble-t-il, de penser que les débuts des deux couvents de Bethléem et de Thécoa n'ont pas été déterminés par des motifs doctrinaux et des questions de communion ecclésiastique: l'âge des deux moines (quarante ou quarante cinq ans) et leur influence suffiraient à rendre compte de ces fondations.

logiques des deux hommes, Théodose étant résolument chalcédonien. L'épisode suivant est significatif à cet égard :

«L'abbé Théodose s'en alla sur la montagne où s'élève aujourd'hui sa sainte monè, située à six milles de la Ville Sainte, et il y demeura dans une grotte . . . , se contentant de plantes sauvages. Par la suite, ayant accepté un disciple, il le forma à ce genre d'austérité. Trouvant un jour ce disciple avec un pot et une marmite qu'il s'était procurés, il le chassa, en disant : Puisque tu tiens absolument à manger cuit, tu es incapable de t'accommoder d'une existence comme la mienne, plus austère. Chassé, le disciple se réfugie auprès de saint Marcien, mentionné plus haut, cénotiarque aux alentours de la sainte Bethléem. Le grand Marcien dit à l'abbé Théodose qu'il avait mandé : Tu as chassé un frère qui s'était procuré un pot ; voici que des jours viennent, dit le Seigneur, où les chaudrons de ton monastère seront pendus à des crochets, car une ville située sur une hauteur ne peut rester cachée ; et toi, l'homme caché, Dieu te mettra en vue et en évidence. La prophétie ne manqua pas de se réaliser . . . comme tout le monde peut s'en rendre compte¹.»

Peut-être est-ce l'influence de saint Théodose qui provoqua chez Marcien, vers 480, une sorte de conversion au chalcédonisme. Toujours est-il que Marcien fit réunir à Bethléem les adversaires les plus résolus du concile de Chalcédoine et leur fit comprendre qu'il n'y avait qu'une façon de sortir du désarroi doctrinal et de connaître avec certitude la volonté de Dieu :

«Suivons l'exemple des apôtres et jetons les sorts en présence des évêques et des moines. Si le sort tombe sur les moines, restons ce que nous sommes ; si c'est sur les évêques, entrons en communion avec l'Eglise.»²

Le sort fut favorable aux évêques et détermina un certain nombre de retours à l'orthodoxie officielle, dont celui de Marcien.

¹ Vita Theodosii, éd. Schwartz, p. 237 ; cf. H. Usener, *Der heilige Theodosios*, Leipzig 1890, p. 107-108 et p. 191-194. Un autre épisode raconté par Théodore de Pétra dans sa Vita Theodosii (éd. H. Usener, op. cit., p. 73-77) souligne l'amitié qui unissait les deux moines, mais est inutilisable pour la chronologie de Marcien.

Cf. aussi F. Nau et L. Clugnet, *Vies et récits d'anachorètes (IV^e-VII^e s.)*, dans *Revue de l'Orient chrétien* 10, 1905, 49-50.

² Vita Euthymii, 45 (éd. Schwartz, op. cit., p. 66-67). Le rôle de Marcien est mis en évidence, quoique selon une optique différente par Zacharie, *Hist. Eccl.*, V 6 (trad. Brooks, p. 153). Voir A. Grillmeier-H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, t. 2, Würzburg 1953, p. 272-273.

On ignore ce que furent les dernières années du moine de Bethléem. Seules, deux indications de la *Vie de saint Sabas* soulignent à la fois le crédit spirituel de Marcien et ses dons charismatiques. En 492, le patriarche de Jérusalem, Salloustios, désigna Marcien comme archimandrite de tous les monastères dépendants de la Ville Sainte¹. La même année 492, durant l'été, se passa un épisode qui pouvait à lui seul consacrer la réputation de sainteté de Marcien :

«Alors que (Sabas), travaillant avec quelques frères au Castellion, n'avait plus l'indispensable pour se sustenter, le saint abbé Marcien, cénobiarque aux alentours de la sainte Bethléem, eut au mois d'août une révélation sur la situation du divin vieillard : il vit une nuit une figure angélique éblouissante, qui lui disait : alors quoi, Marcien ? Tu te prélasses, avec tout ce qu'il faut pour te nourrir, pendant que le serviteur de Dieu, Sabas, travaille au Castellion avec quelques frères pour l'amour de Dieu, souffrant de la faim et ne disposant pas de la nourriture indispensable ! Allons, expédie-leur tout de suite des vivres, pour qu'ils ne perdent pas coeur. Le grand Marcien, aussitôt, se leva, fit bâter les bêtes du monastère, et, les ayant chargées de diverses provisions, les expédia au Castellion, avec des frères. Ayant accueilli les frères avec leur chargement, le divin vieillard se mit à réciter, en action de grâces, les paroles de circonstances de David et de Daniel lors de la visite de Dieu, et il reprit plus ardemment la construction du monastère.»²

Marcien, ajoute Cyrille, «vécut encore quatre mois avant de passer à la vie sans vieillesse ni tristesse, le 23 de la première indiction», 23 novembre 492³.

Ainsi, ces quelques indications biographiques le montrent, Marcien a pris une part active, quoique de second plan, aux événements qui jalonnent l'histoire du monachisme palestinien au V^e siècle. Certes, son désir de voir se résorber les schismes l'a amené à une attitude ambiguë, qui apparaît, suivant les perspectives où l'on se place, comme le désaveu d'un passé monophysite, ou comme une fidélité au credo antinestorien. Il est bien, là, de son époque. Mais le souvenir que l'on garde de lui, au siècle suivant, Cyrille de Scythopolis en témoigne, est celui d'un homme de Dieu («le grand Marcien», «le saint abbé Marcien»), et Théodore

¹ Vita Sabae, éd. Schwartz, op. cit., p. 115.

² Vita Sabae, éd. Schwartz, op. cit., p. 111-112, et Vita Iohannis Hesychastae, éd. Schwartz, op. cit., p. 205.

³ Vita Sabae, éd. Schwartz, op. cit., p. 112 et p. 352-353 ; cf. aussi F. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert, Münster i. W. 1899, p. 38, note 1, et p. 139 § 3, où il faut substituer Markianos à Kasianos ; et S. Vailhé, Répertoire alphabétique des monastères de Palestine, Paris 1900, p. 37-38 (tiré à part).

de Pétra dira de lui: *ἄνδρα θεοφόρον καὶ πάσης χάριτος ἀνάπλεον*¹. Ce fut un saint moine, à défaut peut-être d'un saint tout court, et un *διορατικός* dans la meilleure tradition monastique.

Sa vie mouvementée pourrait expliquer l'estime dont il a joui aussi bien du côté monophysite que du côté orthodoxe, et par contre-coup l'existence d'un héritage littéraire aussi bien en langue syriaque qu'en langue grecque, quoiqu'aucun hagiographe n'y fasse allusion.

Reste à savoir cependant si les fragments du *Florilegium Edessenum* édités par I. Rucker et les textes inédits du British Museum correspondent aux attitudes théologiques successives de Marcien. Que Mgr. J. Lebon, spécialiste incomparable de cette période, n'ait pas songé à rapprocher Marcien de Marcien de Bethléem constitue un silence inquiétant pour l'hypothèse que nous proposons. Aussi est-il sage d'attendre l'étude promise par le Prof. A. Van Roey.

Post-scriptum.

Si l'édition de la *Doctrina Patrum* de F. Diekamp (Münster 1907) avait possédé un *Namenregister* complet, nous y aurions trouvé plus tôt l'attestation explicite d'un héritage littéraire de l'abbé Marcien, que nous avons cherchée vainement ailleurs. La *Doctrina Patrum*, en effet, a intégré un catalogue stichométrique des écrits des deux Testaments, qui se termine par la mention de quelques ouvrages spirituels (édition Diekamp, p. 241–242): les Vies d'Antoine et de son disciple Paul le simple, des œuvres de Nil, de Diadoque de Photice, de Jean Carpathe, de Cassien, de Marc l'ermite, et enfin vingt homélies de l'abbé Marcien, qui totalisent 4000 stiques, ce qui correspond à la valeur stichométrique habituelle du prophète Ezéchiel (soit 92 pages de l'édition grecque de A. Rahlfs). Peu importe ici que la présence de ce stichismos dans la *Doctrina Patrum* remonte à la rédaction primitive du florilège (VII^e–VIII^e s.) ou soit due à une adjonction postérieure dont le Vatopedinus 507 serait notre seul témoin actuel. L'intérêt de ce chapitre 32 est de signaler expressément un lot d'écrits spirituels dont on ne connaît plus, sous le nom de Marcien, que de maigres fragments, au reste assez peu représentatifs pour nous donner une idée de la personnalité spirituelle de leur auteur. Et

¹ Vita Theodosii, éd. H. Usener, op. cit., p. 73.

nous ignorons encore s'il faut regretter la perte de l'ensemble de l'œuvre. Notons, en outre, que la *Doctrina Patrum*, en énumérant les opuscules de Marc l'ermite, ignore aussi bien les *Capitula de temperantia*, texte apocryphe de basse époque, que le *De ieiunio*, dont l'attribution à Marcien nous semble probable (cf. supra p. 347–348).

Gregor von Nyssa's Wallfahrtskritik

B. KÖTTING, Münster

In der Briefsammlung des Bischofs Gregor von Nyssa haben hintereinander zwei Schreiben Platz gefunden, die sich auf den ersten Blick nicht gut miteinander zu vertragen scheinen. In *Epistola* III¹ wendet sich Gregor an drei Frauen namens Eustathia, Ambrosia und Basilissa, um ihnen in einem wahren Herzenserguß seine Empfindungen zu schildern, die er bei seinem Besuch der hl. Stätten in Jerusalem und Bethlehem empfangen hat. Die Sinneseindrücke bei seinem Aufenthalt im Lande des Erdenwandels Christi haben seinen geistigen Glauben gestärkt. So formuliert er den Sinn der Pilgerfahrt². Zwar finden sich in diesem Briefe auch bedauernde Ausführungen darüber, daß die Menschen, die in der Nähe der hl. Stätten wohnen, oftmals gar sehr der Heiligkeit entraten, aber der Tenor des Briefes gibt die Freude über den Aufenthalt an den hl. Stätten kund.

Wann hat Gregor diesen Besuch in Jerusalem gemacht? Er selbst gibt darüber für seine Zeitgenossen hinreichende, für uns dürftige Auskunft, wenn er in der voranstehenden *Epistola* II schreibt, daß er im Anschluß an eine Synode in Arabien, an der er teilgenommen, seine Schritte nach Palästina lenkte. Nun wissen wir ebenso von ihm, daß er im Herbst 379 auf einer großen Synode in Antiochien zugegen war³, die sich wahrscheinlich mit dem Apollinarismus befaßte⁴. Im Anschluß daran würden sich die Visitationsreise in das Gebiet südlich von Damaskus und die Pilgerfahrt nach Jerusalem zeitlich am besten einordnen lassen. Terminus post quem für die Abfassung von *Epistola* III wäre damit sehr wahrscheinlich die Jahreswende 379/80.

¹ Opera VIII. 2, 19–27 Pasquali.

² Ep. III, 1–2 (Pasquali).

³ Gregor, Vita Macrinae (Opera VIII, 1, 386 Woods Callahan; PG 46, 975 D).

⁴ O. Bardenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur III, Freiburg 1923, 190.

Einige Zeit später hat Gregor noch einmal dieser Pilgerfahrt Erwähnung getan und zwar in einer solch kühlen Weise ohne jeden emotionalen Affekt, daß man wohl eine gewisse Zeitspanne zwischen die Abfassung der beiden Briefe legen muß. *Epistola* II — um dieses Schreiben handelt es sich — wird man deshalb am besten den Jahren 383–85 zuweisen. Thema dieses Briefes ist die Bewertung der Pilgerfahrt zum hl. Lande. Von anderen Wallfahrten, etwa dem Besuch von Märtyrergräbern in der Nähe des Wohnortes, ist nicht die Rede. Schon diese enge Fassung des Themas muß die Zweifel beheben, daß es sich bei diesem Schreiben um eine literarische Fiktion handelt, daß sich etwa eine prinzipielle theologische Abhandlung in die Briefform mit einem fingierten Adressaten kleidet. An und für sich sind theologische Auslassungen in der Gestalt von Pseudobriefen bei den Vätern wohl üblich, aber in diesem Fall ist der Name des Adressaten etwas ungewöhnlich, als daß man ihn leichthin für eine Fiktion nehmen dürfte. Der Empfänger trägt den Namen *Κηνοτωρ*. Wer mag dieser Censitor sein? Es bieten sich eigentlich zwei Möglichkeiten. Censitor ist zunächst der Amtstitel des höheren Steuerbeamten. Gregors Bruder Basilius hat in mehreren Briefen¹ in verschiedenen Anliegen sich an diese Beamten gewandt. In unserm Fall ist jedoch nicht einzusehen, wie ein solcher Beamter zu einer Anfrage über die Beurteilung der Pilgerfahrten oder besser Fernpilgerfahrten von Einsiedlern und Einsiedlerinnen kommen könnte. Es ist jedenfalls wahrscheinlicher, daß Gregor einem Vorsteher einer Mönchskolonie oder eines Klosters den erbetenen Ratschlag erteilt. Dann müßte man annehmen, daß Censitor der Name des Vorstehers ist, daß also die ursprüngliche Amtsbezeichnung zum Eigennamen geworden sei. Ähnliche Beispiele sind bekannt².

Im Text des Briefes bezieht der Bischof von Nyssa so scharf Stellung gegen die Wallfahrt nach Jerusalem, daß sich ähnliche Worte im 4. Jahrhundert und in der folgenden Zeit nicht finden. Wie ist das zu erklären, insbesondere, wenn man sich den Autor der oben genannten *Epistola* III vor Augen hält? Bei genauerem

¹ Basilius, Ep. 83 (PG 32, 461); ep. 299 (PG 32, 1041); ep. 312/3 (PG 32, 1060).

² Pauly-Wissowa II A, 1455: senator; ein Mann dieses Namens tritt als Briefadressat auf bei Theodoret v. Kyros, Ep. 44; 93 (PG 83, 1221; 1288). PW III, 1902: censitor. Vgl. Pasquali, *Prolegomena ad VIII*, 2 (Leiden 1959) XXIV f.

Zusehen zeigt sich, daß die scharfe Mißbilligung der Pilgerfahrt nur im Hinblick auf einen bestimmten Personenkreis ausgesprochen wird, nämlich für solche, „die sich einmal für eine hohe Lebensführung entschlossen haben“¹. Ὑψηλὴ πολιτεία vermag natürlich auch den allgemeinen christlichen Lebenswandel zu bezeichnen, der sich im Gegensatz zu der natürlichen außerchristlichen Lebenshaltung nach den Normen und Vorschriften der göttlichen Offenbarung richtet. Diese Interpretation ist hier nicht gestattet; gemeint sind christliche Aszeten beiderlei Geschlechtes. Das ergibt sich nicht so sehr aus der Verwendung von ἀπαξ und dem Gebrauch des bestimmten Artikels bei der obigen Umschreibung des gemeinten Personenkreises, sondern vielmehr aus einer späteren Bezeichnung derselben Christen als einer Gruppe, die das „mönchische und abgesonderte Leben erwählt haben“². Noch aus einem dritten Grunde können die Ausführungen nur die Pilgerfahrten der Einsiedler meinen; nämlich zu Beginn des Briefes, der sich als Antwort auf eine konkrete Anfrage ausgibt, steht die Bemerkung, daß manche aus dem Personenkreis, auf den Bezug genommen wird, „der Ansicht seien, es gehöre zur Frömmigkeit, daß man die hl. Stätten in Jerusalem gesehen habe, wo man auch die Zeichen des Erdenwandels des Herrn zeige“³. Es wäre abwegig, eine solche Meinung als weitverbreitete Anschauung der kappadokischen Christen anzunehmen; um so eher paßt sie jedoch zu den damals teilweise schon recht eigenartigen Übungen der Aszeten beiderlei Geschlechts.

Gregors Angriff auf diese übertriebene Einschätzung der Pilgerfahrt nach Jerusalem vollzieht sich nun in drei systematischen Ausführungen: 1. Wie ist die Pilgerfahrt theologisch zu bewerten? 2. Welche Gefahren sittlicher Art sind mit der Durchführung verbunden? 3. Was ist von den Gegenargumenten der Gegner zu halten?

1. Da ist also zunächst die Frage nach der rechten Einordnung. Es gilt: Gebote des Herrn muß man erfüllen. Wenn nun aber die Wallfahrt nicht zu den Geboten des Herrn gehört, wie ist es dann? Als der Herr nämlich von denen sprach, die das Himmelreich erlangen werden, erwähnte er unter den Forderungen die

¹ Ep. II, 1 (13 Pasquali): οἱ ἀπαξ ἀνατεθεικότες ἑαυτοὺς τῇ ὑψηλῇ πολιτείᾳ.

² Ep. II, 2 (13 Pasquali): οἱ τὸν μονήρη καὶ ἰδιάζοντα βίον ἐπαρηρημένοι.

³ Ep. II, 2 (13f. Pasquali).

Wallfahrt nach Jerusalem nicht; als er die Seligpreisungen verkündigte, hat er diese Mühe nicht einbegriffen. Wenn es nun nicht selig macht, noch Einlaß in das Reich Gottes gewährt, dann muß jeder Vernünftige fragen, wozu solche Last aufgenommen wird¹.

2. Wenn es mit der Sache, theologisch gesehen, so bestellt ist, dann treten für die Beurteilung die konkreten Schwierigkeiten in Sicht. Für die Aszeten erhebt sich die Frage, ob nicht für sie² ein seelischer Schaden mit der Durchführung verbunden ist. Und das ist zu bejahen. Für sie ist nämlich besondere Ehrbarkeit Vorschrift, so daß gemeinsame Lebensführung als anstößig gilt. Und hier ist zu sagen, daß sich namentlich für die Aszetinnen auf einer solchen Pilgerfahrt besondere Gefahren auf tun. Die Reise führt nämlich mit Notwendigkeit zur Nichtbeachtung der notwendigen Distanz. Ist es doch unsinnig für eine Frau, eine solche Reise zu unternehmen, wenn sie nicht jemanden hat, der ihr beim Besteigen des Reittieres zur Hand geht, ihr hilft beim Absteigen und ihr auch sonstige Schwierigkeiten aus dem Wege räumt. Mag ihr nun ein guter Bekannter den Dienst leisten oder ein Bediensteter zur Verfügung stehen, in jedem Fall wird solche Reise nicht dem Tadel entgehen. Und mit den Herbergen und mit den sonstigen Unterkünften in den orientalischen Gebieten ist es auch so eine Sache. Wer durch den Rauch schreitet, dem werden die Augen gereizt; so wird auch hier das Herz befleckt werden durch das Unziemliche, daß durch Augen und Ohr aufgenommen wird³.

3. Drei Einwände könnte man ihm machen, so meint Gregor. a) Jerusalem und Bethlehem werden doch heilige Stätten genannt, und alle Welt nennt sie Gnadenorte. Diesem Argument begegnet Gregor mit einem kräftigen rationalen Grundsatz, der in konsequenter Weiterführung aller Wallfahrt ihren Sinn nehmen würde. Diese Stätten, so führt er aus, würden zu recht diese Bezeichnung verdienen, wenn der Herr an jenen Orten noch leiblich zugegen wäre, und wenn er in Kappadokien nicht wäre, oder wenn der hl. Geist die Bewohner von Jerusalem reichlich erfüllte, aber nicht die Kraft hätte, nach Kappadokien zu kommen. Dabei ist es offensichtlich, daß man aus den sichtbaren

¹ Ep. II, 2–4 (14 Pasquali).

² Bezeichnet werden sie als τὸν ἀκριβῆ βίον ἐνσκησάμενοι: Ep. II, 4 (14 Pasquali).

³ Ep. II, 6–7 (15 Pasquali).

Dingen auf die Anwesenheit Gottes schließen darf. Und dann kann man wohl annehmen, daß bei den Kappadokern Gott mehr lebe als in anderen Gegenden wegen der großen Zahl der Heiligtümer. Und nun folgt ein *Argumentum ad hominem*, das bei einem Theologen vom Range Gregors fast stutzig macht. Wenn die Gnade in Jerusalem stärker wäre als anderswo, dann würde bei den dort Lebenden wohl keine Sünde sein. Es gibt aber keine Art von Schmutz, die sich bei ihnen nicht hervorwagt: Unzucht, Ehebruch, Diebstahl usw. Und wo solches geschieht, da soll die Gnade reicher fließen¹?

b) Der zweite Einwand wird von ihm so formuliert: „Ich weiß, daß viele mir widersprechen, wenn ich so rede. Sie sagen nämlich: ‚Warum wendet er diese Vorschrift nicht gegen sich selbst an? Denn wenn der Pilger keinen Gewinn hätte im Vergleich zu dem, der zu Hause bleibt, weswegen machtest du dann umsonst diesen Weg?‘“ Gregor verteidigt sich, daß er von amtswegen zu einer Synode nach Arabien gereist sei, und weil er sich dann in der Nähe von Jerusalem befand, habe er die Bischöfe in der dortigen Gegend besucht. Auch habe ihm die Staatspost zur Verfügung gestanden, so daß die oben dargelegten Schwierigkeiten für ihn nicht vorhanden waren. Im Gegenteil! Das Fahrzeug habe ihm auf der Reise als Kirche und als Kloster gedient, da sie während der Fahrt gemeinsam gebetet und gefastet hätten. Es könne also an seinem Tun niemand Anstoß nehmen².

c) Ganz Verwegene könnten noch auf das Wort des Herrn an die Jünger sich berufen, daß man Jerusalem nicht verlassen solle. Aber das habe nur für die Apostel gegolten, aus der Stadt nicht vor der Ausgießung des hl. Geistes herauszugehen. Wenn sich diese Erfüllung mit dem hl. Geiste nun für immer in derselben Form vollziehen sollte, dann müßten allerdings alle an die Stelle pilgern, wo die erste Gnadenausgießung stattfand. Da aber der Geist weht, wo er will, werde man seiner Gnadengaben teilhaftig kraft des Glaubens und nicht wegen einer Pilgerfahrt nach Jerusalem³.

Sein Glaube sei durch seine Pilgerfahrt weder vermindert noch vermehrt worden. Die Geburt des Herrn habe er vor dem Besuch in Bethlehem nicht stärker geglaubt, als nachher, und an die

¹ Ep. II, 8–10 (15f. Pasquali).

² Ep. II, 11–13 (16f. Pasquali).

³ Ep. II, 18–19 (18f. Pasquali).

Auferstehung und die Himmelfahrt auch nicht kräftiger nach dem Besuche des Grabes und des Ölberges¹. Das Resumé der Darlegungen klingt in dem Satz aus, daß der Empfänger des Briefes den Rat erteilen soll: „Verlasse deinen Leib und pilgere zum Herrn anstatt von Kappadokien nach Palästina².“

Wenn man nicht berücksichtigt, daß Gregor mit diesem Brief die Behebung konkreter Mißstände im Auge hat, müßte man allerdings zugeben, daß zwischen diesen Darlegungen und denen von *Epistola* III ein Widerspruch klafft. Verständlich werden die Ausführungen des Bischofs von Nyssa, wenn man sich vorstellt, daß in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts seit der Errichtung der konstantinischen Prachtbauten und der aufkommenden Verehrung der kostbarsten Herrenreliquie, nämlich des hl. Kreuzes, besonders die Aszeten und die Aszetinnen einen starken Zug zur Wallfahrt nach Jerusalem verspürten. Das *Onomastikon* des Eusebius (und die Übersetzung des Hieronymus) ist Zeuge für das allgemeine Interesse an der lokalen Fixierung der biblischen Ereignisse. Die theologische Auseinandersetzung um die Gottheit und Menschheit Christi begünstigte die Blickwendung auf den historischen Jesus und förderte auch die Beschäftigung mit der Bibel, die dann von Besuchern des hl. Landes geradezu als Pilgerführer benutzt wurde. Bald nach der Zeit der Abfassung unseres Briefes ging Hieronymus zum zweiten Male und endgültig ins hl. Land. Wieviele ihm — gerade Mönche und fromme Frauen — auf seine Ermunterungen hin folgten, ist aus seinen Briefen und sonstigen Schriften zu ersehen³. Melania d. Ä., die zum römischen Aszetenkreis gehörte, hat mit ihrer Reise durch den Orient vielleicht etwas viel Aufhebens gemacht⁴. Pilgerhäuser wurden von ihr und von Paula an den Wallfahrtszentren

¹ Ep. II, 15 (17f. Pasquali).

² Ep. II, 18 (18 Pasquali): *συμβούλευσον . . . ἐκδημῆν ἀπὸ τοῦ σώματος πρὸς τὸν κύριον καὶ μὴ ἀπὸ Καππαδοκίας εἰς Παλαιστίνην*. Ähnliche Gedanken finden sich bei mehreren Vätern. Vgl. Johannes Chrysostomos, *Homilia ad pop. Antioch.* 3, 2 (PG 49, 49) u. ö.; Augustinus, *Tractatus in Joh. X*, 1 (CC 36, 100); Hieronymus, Ep. 58, 4 (CSEL 54, 532); vgl. B. Kötting, *Peregrinatio religiosa*, Münster 1950, 424.

³ Vgl. die Zusammenstellung der Hl.-Land-Pilger von 340–400 in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 14, 79–92. Darunter sind die Namen derer zu streichen, denen eine Wallfahrt ins hl. Land nur in einer späteren legendarischen Vita zugeschrieben wird.

⁴ In den siebziger Jahren des 4. Jhs. bereiste sie Palästina und den Orient zusammen mit Rufinus. Wahrscheinlich spielt Hieronymus in einer bissigen

errichtet¹. Egeria (Aetheria) hielt sich sogar drei Jahre im hl. Lande und im vorderen Orient auf. Gewiß war Gregors Brief bereits geschrieben, als die Nonne aus dem Abendland ihren Fuß auf den Boden Palästinas setzte², aber es ist doch sehr instruktiv für uns, daß sie bei ihrem Abstecher zum Grabe der hl. Thekla in Seleukeia eine Aszetin begrüßen konnte, die sie in Jerusalem kennengelernt hatte³. Dort hatte sie auch zahlreiche Mönche aus Transjordanien getroffen⁴. Aus der vorhandenen Literatur können wir so mit Sicherheit auf eine starke Wallfahrtsbewegung zu den hl. Stätten unter den Aszetinnen beiderlei Geschlechts schließen; es gehörte für sie fast zum normalen Lebenslauf, eine Wallfahrt nach Jerusalem unternommen zu haben⁵. Es wird dabei zu ähnlichen Mißständen gekommen sein, wie sie später Bonifatius bei den Pilgern und Pilgerinnen aus England rügt, die nach Rom zogen⁶. Jedenfalls ist offensichtlich, daß Gregor mit seiner *Epistola* II bestehende Mißhelligkeiten rügen will. So hat ihn zumindest auch später jemand verstanden, der seinem Text kurz vor Schluß des Briefes eine spitze und bösertige Glosse über die Klosterfrauen und ein Note über die im Frauenkloster anzuwendende Disziplin hinzufügte⁷.

Im übrigen hat man im Mittelalter Gregors *Epistola* II fleißig abgeschrieben und damit auch wohl gelesen. Sie ist in vielen hand-

Bemerkung auf ihre Reise an: Ep. 54, 13, 3 (CSEL 54, 479f.). G. Morin, *Un passage énigmatique de saint Jérôme contre la pèlerine espagnole Eucheria?* = *Revue bénédictine* 30, 1913, 174/86, meint, daß diese Anspielungen sich auf Aetheria beziehen. Hieronymus schrieb jedoch diesen Brief 395, und Aetherias Reise ist wohl später anzusetzen.

¹ Palladius, *Historia Lausiaca* 46 (136 Butler); Hieronymus, Ep. 108, 14 (CSEL 55, 325).

² Die Reise wird jetzt um 400 oder etwas später angesetzt. Vgl. D. E. Dekkers, *De datum der Peregrinatio Egeriae* = *Sacris Erudiri* 1, 1948, 181–205; J. G. Davies, *The Peregrinatio Egeriae and the Ascension* = *Vigiliae Christianae* 8, 1954, 93–100.

³ *Peregrinatio Egeriae* 23, 3 (CSEL 39, 69).

⁴ *Peregrinatio Egeriae* 13, 1 (CSEL 39, 55).

⁵ Vgl. etwa R. Raabe, *Petrus der Iberer*, Leipzig 1895, 31 ff.; Theodoret, *Historia religiosa* 29 (PG 82, 1492): Es handelt sich um zwei Aszetinnen namens Marana und Kyra; H. Lietzmann, *Byzantinische Legenden*, Jena 1911, 65; 69; 74. Die Zeugnisse stammen zwar aus etwas späterer Zeit, aber die älteren Aszetinnen werden sich ebenso verhalten haben.

⁶ Bonifatius, Ep. 78 (*Monumenta Germaniae Historica* Ep. III, 354f.).

⁷ Die Glosse ist angefügt an Ep. II, 18 (18f. Pasquali); die Handschrift, die sie bietet (K. Vatic. 1455), stammt wohl aus einem armenischen Kloster. G. Pasquali, *Prolegomena* XXXIII.

schriftlichen Exemplaren auf uns gekommen¹. Daß die Ausführungen jedoch der Pilgerfahrt abträglich gewesen wären, kann man nicht sagen. Einen heftigen Sturm erregte sie erst zu Anfang des 16. Jahrhunderts, als es infolge der Reformation zu einer Auseinandersetzung über den Wert der Wallfahrt kam. 1605 wurde sie in Paris von Petrus Molineus, einem Anhänger Calvins ediert. Er fügte der Schrift Gregors eine Abhandlung über die Pilgerfahrten bei, denn er wollte durch die Herausgabe dartun, daß die Pilgerfahrten zu den hl. Stätten, die die Katholiken in so hohen Tönen lobten, vom Kirchenvater Gregor von Nyssa gering geschätzt und sogar verurteilt worden seien. Robert Stephanus, ein Neffe des bekannten Philologen, übertrug damals die Schrift ins Französische. Es entbrannten um diese Epistel heftige Kontroversen. Jakob Gretser, der 1606 eine Geschichte der Wallfahrten herausgab², fühlte sich dadurch veranlaßt, zwei Jahre später (1608) auf die Ausführungen des Petrus Molineus scharf zu reagieren³. Er sprach die Epistel nach anderen Vorgängern Gregor von Nyssa ab. Aber für den Fall, daß sie doch von diesem Kirchenvater stammen sollte, suchte er sie im katholischen Sinne zu interpretieren. Viele andere folgten, sowohl in der Verteidigung, wie in der Ablehnung der Autorschaft Gregors. Aber dann wurde es still um die Epistel. Sie gilt heute zweifellos als Werk Gregors, und die Ergründung seiner Absichten, die er mit ihr verfolgte, macht heute keine allzu großen Schwierigkeiten mehr.

¹ Pasquali, *Prolegomena* XXIII.

² J. Gretser, *De sacris et religiosis peregrinationibus libri quattuor*, Ingolstadt 1606.

³ In *Epistolam de euntibus Hierosolymam. Notae Gretseri super notas Petri Molinei* = PG 46, 1223–38.

Le thème de l'ivresse spirituelle dans la mystique de Saint Syméon le Nouveau Théologien

B. KRIVOCHINE, Oxford

Le thème de l'ivresse spirituelle ou divine (*θεία μέθη*), équivalent à peu près à celui de l'extase et de joie mystique, est assez répandu dans la littérature religieuse, chrétienne ou non chrétienne. Sans entrer en détails¹, je mentionnerai seulement qu'il se rencontre déjà dans la littérature poétique et religieuse payenne grecque², chez Plotin³, ainsi que chez les gnostiques⁴, d'où il semble avoir été emprunté par Philon qui l'utilise souvent dans son exégèse allégorique de la Bible. Philon paraît être aussi l'inventeur du célèbre oxymoron «ivresse sobre» (*μέθη νηφάλιος*)⁵, qui a eu une telle fortune dans la littérature patristique chrétienne. Dans cette dernière le thème de l'ivresse spirituelle apparaît pour la première fois chez Origène, bien que l'oxymoron philonien ne se rencontre pas dans ses écrits, préservés jusqu'à nous en tout cas⁶. C'est Eusèbe de Césarée qui emploie ce dernier

¹ Une étude historique détaillée du thème de l'ivresse spirituelle a été faite par Hans Lewy dans son livre intéressant: *Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Gießen 1929 (= Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 9). Il n'y parle pas, cependant, de St. Syméon le Nouveau Théologien.

² V. Lewy, op. cit., 42-54 et 66-72.

³ Plotin en parle dans les termes suivants: «(L'intelligence) hors d'elle-même et enivrée de nectar (*μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος*), devient intelligence aimante en se simplifiant pour arriver à cet état de plénitude heureuse: et une telle ivresse vaut mieux pour elle que la sobriété (*καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης*)», *Ennead.* 6, 35 (Bréhier p. 109, 24-27). Cmp. Lewy, *Exkurs 1: Die Plotinische θεία μέθη*, pp. 103-105.

⁴ V. Lewy, op. cit., 73-103 (Philon und die Gnosis).

⁵ Lewy, op. cit., ch. I: *Die θεία καὶ νηφάλιος μέθη* bei Philon, pp. 3-41. Philon parle souvent de l'«ivresse sobre» dans ses œuvres, toujours en connexion avec des passages bibliques (1 Reg. 1, 14-15 par exemple) qu'il explique dans un sens allégorique.

⁶ Lewy, op. cit., 119-128. Les passages les plus importants sur l'«ivresse divine» se trouvent chez Origène dans son *Commentaire in Jo. 1, 30* (ed. Preuschen p. 37 l. 16-18 et 28-31 *μεθύειν μέθην οὐκ ἀλόγιστον, ἀλλὰ θείαν*);

pour la première fois dans la littérature patristique¹, mais c'est chez St. Grégoire de Nysse surtout où il atteint son plus grand développement et approfondissement mystique². On trouve des passages sur l'ivresse spirituelle, «sobres» chez quelques uns, dans les Catéchèses de St. Cyrille de Jérusalem³, chez St. Jean Chrysostome⁴, dans les Homélies Spirituelles attribuées à Macaire⁵, et parmi les latins chez St. Cyprien de Carthage⁶, St. Ambroise⁷ et St. Augustin⁸.

Un thème semblable, bien que très différent en même temps, est longuement développé dans la XXIII^e Catéchèse du grand mystique byzantin, St. Syméon le Nouveau Théologien⁹. Dans cette pièce, intitulée «Sur la pénitence et la crainte de Dieu» et composée dans une belle prose rythmique, Syméon décrit sous les traits d'un malade éprouvant une douleur terrible dans son cœur et isolé par sa souffrance du monde entier, l'état d'un pécheur qui se repent de ses fautes. «Quel est l'homme», dit-il,

dans Com. in Mat. ser. 85 (ed. Klostermann pp. 196—197), ainsi que dans ses Homélies in Levit. 7, 1 et Comment. in Cant. 3 (ed. Baehrens p. 184f.).

¹ Lewy, op. cit., 129—132. Eusèbe emploie cette expression dans son Commentaire sur les Psaumes 35, 9—10 (PG 23, 321 A B) et 36, 4 (ibid. 325 C).

² Lewy, op. cit., 132—137 et Jean Daniélou, Platonisme et théologie mystique ... (Ivresse sobre et sommeil vigilant, 274—284), Paris 1954. St. Grégoire de Nysse parle de cette «ivresse» dans ses Homélies sur le Cantique des Cantiques (Hom. 5 in 2, 13, PG 44, 873 B; Hom. 10 in 5, 1, ibid. 989 C—992 B) et dans son Discours sur l'Ascension du Christ (PG 46, 692 B).

³ μεθύουσι μέθην νηφάλιον, Cyrille de Jerusalem Cat. 17, 19 (De Spiritu Sancto II) PG 33, 989 C—992 B (sur Act. 2, 12f.). Cf. Lewy, op. cit., 85, note 4.

⁴ Hom. adv. ebriosos 2 (PG 50, 435—436): Lewy 127, n. 7, et Pseudo-Chrysostome, In Sanctam Pentecosten 2 (PG 52, 807—810); Lewy 5, n. 3.

⁵ δταν φαυδονθῇ πλέον ἐν μέθῃ ἐξάπτεται τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ, Macar. Hom. 8, 2 (PG 24, 529 A); Lewy 124, n. 2.

⁶ Lewy 138—146. Cyprien Lettre 63 à Caecilius (CSEL III 701f.).

⁷ Dans son hymne «Splendor paternae gloriae» qui contient les lignes suivantes:

*laeti bibamus sobriam
ebrietatem Spiritus*

(PL 16, 1411). Cf. Lewy 146—157.

⁸ Lewy 157—164. En particulier: Enarratio in psalmum 35 (PL 36, 351—352).

⁹ Cette Catéchèse, inédite encore dans son texte grec original, mais publiée en traduction néo-hellénique (comme Discours 67) par Denys de Zagoras dans son édition des œuvres de St. Syméon le Nouveau Théologien, a du être écrite par ce dernier vers la fin du dixième siècle quand il était supérieur du monastère de Saint-Mamas à Constantinople.

«qui, le cœur atteint par le poison, frappé et torturé par une souffrance interne aiguë, se préoccupera de petites blessures à la surface de son corps et s'en fera du souci?»¹ — «C'est sans plaisir qu'il mangera son pain, empli qu'il est d'amertume; c'est sans plaisir qu'il boira son vin, ayant la souffrance à satiété.»² Par contraste avec sa propre souffrance toutes les créatures lui paraîtront heureuses et il sera incapable de faire des distinctions entre elles et de porter sur elles un jugement. «Tout homme . . . ainsi que toute bête et tout reptile qui rampe sur la terre, et tout ce qui a le souffle de vie, il le proclamera bienheureux en ces termes: «Oh, que bénies sont toutes les œuvres de Dieu, dont l'existence s'écoule dans la joie de leur âme et de leur vie, et moi seul je suis chargé du fardeau de mes fautes et jugé d'un jugement de feu et accablé, moi seul, sur la terre. Il aura une même attitude envers tout âme et la vénérera comme sainte, et comme impur, il craindra tout le monde. Il ne fera pas de différence entre le juste et l'injuste, mais mettra tous les hommes sur le même plan, purs aussi bien qu'impurs. Il est seul, retranché de toute la création qui est sous ciel.»³ La mort au cœur et isolé de tous, un tel homme implore le Seigneur dans une prière ardente en le suppliant de lui donner la santé et la résurrection. «Il pleurera», dit Syméon, «dans la douleur de son âme et criera dans son désespoir vers le Seigneur Tout Puissant: «Tu vois, Seigneur, et rien n'échappe à tes yeux! . . . J'ai ressenti ton jugement, et pour me défendre, pas une parole ne m'est venue à la bouche . . . Le péché, c'est la mort, et quel est l'homme qui mourra par le péché et de lui-même ressuscitera? Personne, sûrement. Car c'est toi seul qui, mort, es ressuscité, parce que tu n'as pas commis le péché . . . Je ne suis plus tout entier qu'une blessure . . . et l'enfer m'a englouti vivant . . . toi seul peut me faire remonter et guerir la souffrance de mon cœur, parce que puissante est ta main pour tout faire et elle atteint les extrémités de l'abîme, agissant en tout à ton gré. Dire: 'Aie pitié de moi', je n'ose, car j'en suis indigne — mais toi, Seigneur, tu vois!»⁴

«Dieu compatissant», continue Syméon et ce que suit est très caractéristique pour sa spiritualité, «ne tardera pas à l'exaucer

¹ Cat. 23, 8—11 (d'après un texte établi pour une édition des Catéchèses qui doit paraître prochainement dans les «Sources Chrétiennes»).

² Ibid. 22—23.

³ Ibid. 32—43.

⁴ Ibid. 57—82.

et se hâtera de lui accorder le soulagement de sa douleur et la délivrance de la souffrance de son cœur».¹ Bien plus, «il répendra sur lui sa propre bonté et changera en joie sa douleur, et l'amertume de son cœur acquerra la douceur d'un vin doux (*εἰς γλυκὴν γλεῦκος μεταποιήσει*) et il fera vomir le venin du dragon qui rongeaient ses entrailles»². La santé, que Dieu lui donne maintenant, lui fait oublier tout ce qu'il a souffert auparavant. «Et il ne se souviendra plus désormais de ses douleurs d'autan, ni de tous ces maux qu'il a soufferts . . . Car le Dieu Très-Haut lui donnera la santé qui dépasse tous les trésors de la terre, et la santé causera une joie indicible en son cœur . . . Et cette joie à son tour mettra fin à toute souffrance.»³ Syméon oppose cette joie «indicible» et cette santé à la joie et à la santé ordinaires. Elles sont produites par la souffrance précédente sous l'action de l'Esprit Saint. «Ce n'est pas de la gloire», dit-il, «que la joie lui est venue, ni de l'abondance des richesses, ni de la santé du corps, ni d'aucune autre chose sous le ciel, mais c'est de la souffrance et de l'amertume de son âme qu'elle est résultée et de la rencontre avec l'Esprit de Dieu qui est au-dessus des cieux. Car, pressé et décanté par lui (*δωλισθεῖσα γὰρ δι' αὐτοῦ καὶ ἐκπιεσθεῖσα*), le cœur de cet homme a donné naissance à une joie sincère et sans mélange d'affliction . . . elle sera comme un vin décanté en face du soleil, brillant encore davantage et resplendissant et montrant avec plus de pureté sa teinte joyeuse et étincelant sur le visage de celui qui le boit en face du soleil.»⁴

«En tout ceci», continue Syméon à la première personne maintenant (preuve qu'il s'agit d'une expérience mystique réelle et personnelle) dans son développement de ces thèmes du soleil et du vin, «il y a une chose que je ne puis comprendre. Je ne sais en effet ce qui me réjouit davantage, la vue et le charme des purs rayons du soleil, ou bien de boire et de goûter le vin qui coule en ma bouche. Je voudrais dire que c'est le second, et le premier m'attire et m'apparaît plus doux : et lorsque je me tourne vers le premier, voilà qu'à son tour la douceur du goût m'est encore plus suave, et je ne peux ni me lasser de regarder, ni me rassasier de boire. Car lorsque je crois avoir bu tout mon soûl (*τοῦ πίνειν χορτασθῆναι δοκῶ*), voilà que la beauté des rayons qui en jaillissent redouble ma soif, et je me trouve à nouveau altéré. Et j'ai

¹ Ibid. 83–85.

² Ibid. 91–95.

³ Ibid. 95–102.

⁴ Ibid. 123–137.

beau m'efforcer de plus belle de rassasier mes entrailles, autant et dix fois plus brûle ma bouche et je suis consumé de soif et d'avidité pour la cristalline liqueur (τοῦ διευδέστερον πίνοντος).¹ «Sa soif», continue Syméon en parlant de nouveau en troisième personne, «ne cessera pas dans l'éternité, ni ne lui manquera la suave liqueur aux clairs reflets (τὸ ἡδὺ καὶ λευκολαμπές πόμα), et la suavité de la boisson et l'éclat joyeux que rayonne le soleil chassent toute tristesse de son âme, et mettent cet homme dans une joie continuelle. Et nul n'aura le droit de lui nuire, et il n'aura personne pour l'empêcher de se rassasier à cette coupe comme à une source.»² Et Syméon, sans parler directement d'un état d'ivresse, décrit en termes suivants l'effet de ce vin et de cette lumière: «La couleur du vin et le rayon du soleil qui jettent leur éclat sur le visage de celui qui boit dans la lumière, passent jusqu'à ses entrailles, jusqu'à ses mains et ses pieds, jusqu'à son dos, et rendant le buveur tout entier de feu, auront le pouvoir de brûler et de faire fondre les ennemis qui l'attaquent de toute part. Et il devient le bien-aimé de la lumière du soleil, l'ami du soleil et comme le fils aimé du vin au clair reflet.»³ Syméon conclut ce passage en revenant de nouveau sur l'effet salutaire du vin et la soif insatiable qu'il produit: «La boisson est pour lui nourriture et purification de l'infection de ses chairs putréfiées, la purification est pour lui santé complète, et la santé ne lui permet de se nourrir d'aucun autre aliment malsain, mais allume en lui un désir insatiable et brûlant de boire de ce vin et de se purifier de plus en plus et de se procurer une boisson saine. Car de la beauté de la santé et du charme de la beauté produite par la santé, on ne s'en lasse pas (κόρον οὐκ ἔχει).»⁴

Ces descriptions mystiques de St. Syméon le Nouveau Théologien appartiennent, évidemment, dans leur ensemble au thème traditionnel de l'ivresse spirituelle. Elles en constituent, cependant, un développement sensible et une variation personnelle et originale qui distingue Syméon de ses prédécesseurs. D'abord, si on fait une comparaison formelle, les écrivains anciens (qu'il s'agisse de Philon ou des auteurs chrétiens) partent de la Bible et ce qu'ils disent sur l'ivresse spirituelle apparaît généralement comme une exégèse de nombreux passages, de l'Ancien Testa-

¹ Ibid. 138-149.

² Ibid. 152-158.

³ Ἀγαπητὸς τῷ φωτὶ τοῦ ἡλίου καὶ τῷ ἡλίῳ φίλος καὶ τῷ λευκολαμπεῖ οἶνῳ, τῶν ἐξ αὐτῶν προχομένων ἀκτίνων, δίκην υἱὸς ἡγαπημένος, ibid. 162-170.

⁴ Ibid. 170-176.

ment surtout, où il est question de l'ébriété, de la coupe, du banquet etc., ainsi que de certaines scènes bibliques (l'ivresse de Noé, par exemple), qu'ils interprètent dans un sens allégorique ou symbolique¹. Syméon au contraire (si on omet une allusion aux Actes 2, 13 qu'on pourrait voir dans sa mention du «vin doux» (γλεῦκος) et une autre à la «coupe» (ποτήριον) Ps. 22, 5), est indépendant de toute source scripturaire et n'emprunte pas à la Bible ses images et ses expressions pour décrire l'ivresse spirituelle. Il part directement de son expérience mystique qu'il veut exprimer par les symboles du vin, de son goût et de sa couleur etc. L'expérience mystique et non l'exégèse biblique domine entièrement son intérêt². En accord avec cette attitude, ses descriptions du phénomène mystique de l'ivresse spirituelle sont, sans aucune comparaison, plus développées que chez ses prédéces-

¹ Les «loci classici» de la Bible sur l'ivresse et le vin, qu'on interprétait souvent dans un sens spirituel, sont principalement les suivants: Gen. 10, 20—21 (l'ivresse de Noé); 1 Reg. 1, 14—15 (la prière d'Anne); Ps. 22, 5 (la coupe qui enivre); Ps. 35, 9 («Ils s'enivrent de la graisse de ta maison»); Ps. 103, 15 (Le vin qui rejouit le cœur de l'homme; Cant. 5, 1 («Je bois mon vin et mon lait. Mangez, amis, buvez, enivrez-vous, mes bien-aimés»); Prov. 9, 2—5 (le banquet de la Sagesse et le cratère: «Venez, mangez mon pain et buvez le vin que j'ai dissout»); et dans le Nouveau Testament: Act. 2, 13 (l'«ivresse» des apôtres à la Pentecôte); Eph. 5, 18 («Ne vous enivrez pas du vin . . . mais remplissez-vous de l'Esprit») et quelques fois Mat. 26, 27 (la Cène).

² Les seuls auteurs anciens qui ne partent pas de textes bibliques dans leurs passages sur l'ivresse spirituelle et ne sont pas dominés par les intérêts exégétiques sont, à notre connaissance, St. Ambroise (dans son hymne cité plus haut, v. p. 369, n. 7) et le Pseudo-Macaire qui dit dans ses Homélies Spirituelles qu'un homme en extase «lorsqu'il est illuminé davantage, est incandensé dans son ivresse de l'amour de Dieu» (v. p. 369, n. 5). Dans les deux cas il s'agit avant tout de descriptions spirituelles et non d'exégèse scripturale. St. Ambroise, cependant, ne parle pas dans le passage mentionné d'un état mystique ou extatique, mais plutôt d'une vie nouvelle et d'un état de grâce fondé sur les sacrements et commun à tous les chrétiens. Il n'est donc pas, strictement parlé, dans la lignée spirituelle de St. Syméon. On peut dire aussi que chez St. Grégoire de Nysse l'intérêt spirituel et mystique équivaut au moins l'intérêt exégétique, bien que ses passages sur l'ivresse sobre appartiennent presque tous à ses Homélies sur le Cantique des Cantiques et sont basés sur cet écrit de l'Ancien Testament. Le texte biblique, comme il est connu, servait souvent pour St. Grégoire d'un simple point de départ pour des méditations théologiques et spirituelles. On pourrait donc dire que St. Syméon le Nouveau Théologien se trouve à la fin d'un développement qui commence par Grégoire de Nysse et «Macaire» et au cours duquel l'intérêt exégétique pour les passages de la Bible sur l'ivresse et le vin cède la place à une description d'un phénomène spirituel et mystique, plus ou moins indépendante de sources scripturales.

seurs. Elles ont un caractère plus réaliste, plus personnel, plus vécu et contiennent plus de détails psychologiques (comme, par exemple, l'hésitation de donner la préférence au goût du vin ou à sa couleur). D'un autre côté, Syméon est complètement étranger dans son traitement du thème de l'ivresse spirituelle aux préoccupations apologétiques ou polémiques qui jouaient un rôle si important dans les écrits des auteurs anciens qui ont écrit sur le même sujet¹.

Les traits originaux de Syméon dans sa description du phénomène de l'ivresse mystique sont bien plus importants. A vrai dire, il ne s'agit pas chez lui, strictement parlé, d'une «ivresse», qu'elle soit «sobre» ou «divine», n'importe. Toutes ces expressions manquent chez Syméon, comme nous l'avons vu de textes cités plus haut. Il nous parle plutôt d'un malade qui a recouvert sa santé et qui éprouve une soif insatiable. Mais cet homme est en même temps un connaisseur qui aime à déguster du vin. Il ad-

¹ Ces préoccupations apologétiques se rencontrent, par exemple, assez souvent chez Philon. Comme on le sait, il a composé des traités moraux contre ceux qui s'enivrent (*Katà μεθύοντων*), inspirés, partiellement en tout cas, par des diatribes stoïciennes sur le même sujet. Or, ils se trouvent dans l'Ancien Testament, comme on vient de voir, de nombreux passages qui parlent de l'ivresse, du banquet, de la coupe etc. (v. p. 373, n. 1). Philon tâche donc de montrer dans ses traités qu'il faut comprendre ces passages bibliques dans un sens spirituel et qu'il n'y s'agit pas d'une ivresse physique, mais de l'«ivresse sobre», entièrement différente par sa nature et ses effets de l'ivresse ordinaire, et que par conséquent on ne peut pas justifier par la Bible un emploi excessif de vin. St. Syméon distingue aussi le vin «physique» du vin «mystique» lorsqu'il dit que l'homme malade, qu'il décrit, «sans plaisir . . . boira son vin, ayant la souffrance à satiété» (v. p. 370) tandis que le vin «mystique», tout en lui donnant la santé, provoque en même temps une soif insatiable. Mais Syméon fait ceci sans aucun souci de combattre le vice de l'ivrognerie. Il décrit simplement des états spirituels et les distingue des états ordinaires. S'il a un but moral, c'est d'attirer les hommes à la pénitence en montrant les fruits spirituels qu'elle porte (santé, joie, «ivresse» etc.). Chez St. Cyprien, au contraire, c'est plutôt le souci polémique qui le fait parler de l'ivresse spirituelle. Dans sa lettre à Caecilium (v. p. 369, n. 6) il polémise contre les Aquarii qui célébraient l'Eucharistie avec de l'eau au lieu du vin. Cyprien combat leur erreur et défend l'usage eucharistique du vin en se basant (entre autres arguments) sur les passages de l'Ancien Testament concernant la coupe qui enivre, le banquet etc., en les interprétant aussi dans un sens symbolique, comme préfigurations de l'Eucharistie et comme justification de l'emploi du vin dans ce sacrement. C'est seulement dans cette connexion liturgique et dans ce souci polémique que St. Cyprien parle de l'ivresse spirituelle. Quant à St. Syméon le Nouveau Théologien, il est difficile de dire, si ses passages sur le vin et son action se rapportent à l'Eucharistie. Ceci n'est pas exclu et est même probable, mais en premier lieu ils ont en vue, certainement, l'état extatique intérieur, créé par l'Esprit Saint dans l'âme d'un pénitent.

mire son goût et sa couleur au soleil et ne peut pas facilement se décider ce qu'il doit préférer, le goût ou la couleur. Une telle image ne se rencontre pas chez aucun autre écrivain patristique. Comme Philon, qui identifie à peu près son «ivresse sobre» avec une joie extatique¹, Syméon parle aussi de la joie indicible de celui qui boit le vin. Mais tandis que chez Philon cette joie est le fruit de la gnose, chez Syméon elle est un don de l'Esprit Saint donné à celui qui se repent et implore Dieu. Syméon ajoute en plus l'image du soleil dont les rayons se reflètent dans le vin. Cette union d'images du vin et du soleil, unique aussi dans la littérature patristique, constitue la particularité la plus frappante du langage symbolique de Syméon. Il faut ajouter aussi que Syméon, tout en évitant de parler directement d'ivresse, décrit avec force et réalisme l'effet du vin qui pénètre l'homme entier et l'embrase corps et âme. C'est l'idée de la participation totale de l'homme dans la vie mystique et de sa transformation par le Saint Esprit. On peut donc dire que le mystique est comparé par Syméon à un connaisseur, qui admire le vin et le déguste «en face du soleil», mais poussé par sa soif insatiable et qui augmente toujours plus, il boit et s'enivre sans s'apercevoir. C'est un état nettement extatique où le buveur devient «l'ami du soleil et le fils aimé du vin», expressions qui montrent bien qu'il ne s'agit pas ici d'une identification «panthéistique» avec le Divin, mais d'une amitié et filiation avec le Christ et le Saint Esprit, le soleil et le vin étant leurs symboles. Si cette interprétation est juste, le Christ-soleil se refléterait dans le chrétien et s'unirait avec lui par l'Esprit Saint, comme le soleil se reflète dans le vin qui pénètre entièrement celui qui le boit.

Quelle est l'origine de ces images et quelles sont les sources que Syméon aurait pu utiliser? Il est difficile de répondre à ces questions. Syméon n'a pas, certainement, emprunté l'ensemble de ses images (vin — sa couleur, reflet du soleil dans le vin, l'hésitation du «dégustateur» etc.) chez les écrivains ecclésiastiques anciens, puisqu'elles ne se trouvent pas dans leurs écrits. Peut-être fut-il influencé par la poésie populaire byzantine (quelque chanson du peuple?) d'où il aurait pu emprunter ces images en les transposant sur un plan spirituel et mystique²? Je ne pourrais répondre à

¹ V. Lewy, op. cit., 34—41 (Der Begriff der Freude bei Philon).

² Dans ce cas il existerait une certaine analogie entre St. Syméon le N. Th. et Plotin qui s'inspirait davantage dans son langage mystique par les poètes que par les écrivains religieux. On ne peut pas nier d'autre part qu'il existe une

cette question. Il est, néanmoins, bien plus probable que Syméon a créé lui-même son langage symbolique, l'ensemble de ses images, dans le but d'exprimer son expérience mystique personnelle d'extase et d'union avec Dieu, sa variante particulière du thème ancien de l'ivresse spirituelle. Mystique authentique et écrivain doué, il était bien capable de le faire. Et innovant de la sorte ce thème traditionnel de la théologie mystique, St. Syméon aurait encore une fois justifié l'appellation du «Nouveau Théologien» qui lui a été donnée par ses contemporains.

certaine ressemblance quant au thème de l'ivresse spirituelle entre St. Syméon et quelques poètes mystiques arabes et perses, Ibnu'l'Farid (1182-1235) en particulier. V. R. A. Nicholson, *Studies in islamic mysticism*, Cambridge 1921, Ch. III: *The Odes of Ibnu'l'Farid*, pp. 162-266. Par exemple, les vers suivants: «La main de mon œil m'a donné à boire le vin fort de l'amour, lorsque ma coupe était la face de Celle qui transcende la beauté. Et dans mon ivresse par le moyen d'un regard j'ai fait imaginer à mes camarades que c'était le fait d'avoir bu à grands traits leur vin qui a rejoui mon âme intérieure. Bien que mes yeux m'ont rendu indépendant de ma coupe et mon ébriété fut dérivée des qualités d'Elle, et non de mon vin»; Nicholson, op. cit., 199 (je traduis sa traduction anglaise en français). Malgré la très grande différence du style, des images et des idées, ce qui frappe chez Ibnu'l'Farid, comme chez Syméon, c'est cette connexion entre le fait de boire du vin et de contempler en même temps quelque chose (le reflet des rayons du soleil dans le vin chez Syméon, la face et les «qualités» d'«Elle» chez Ibnu'l'Farid). Il faut, néanmoins, remarquer qu'Ibnu'l'Farid appartient à une époque postérieure à Syméon. Donc, toute possibilité de son influence sur Syméon est exclue a priori. Une influence inverse de Syméon sur les mystiques arabes semble aussi extrêmement invraisemblable pour des raisons historiques et culturelles d'ordre général et vu la diffusion comparativement restreinte des idées et des écrits de Syméon dans l'Empire Byzantin même avant le XIV^e siècle. D'un autre côté, la différence dans le traitement du même thème de l'ivresse spirituelle chez Syméon et dans la mystique arabe reste, comme je viens de le dire, très grande malgré certaines ressemblances qu'on trouve généralement entre les phénomènes mystiques. L'image du soleil, de ses rayons et de leur reflet dans le vin manque chez Ibnu'l'Farid. Plus important encore, les idées centrales de Syméon — la filiation et l'amitié avec le vin et le soleil, compréhensibles dans les cadres d'une théologie chrétienne trinitaire et de l'incarnation, manquent aussi chez Ibnu'l'Farid, qui parle plutôt d'une identification avec une essence divine féminine et d'une immersion en elle. Enfin, les idées du péché comme maladie et souffrance et de la pénitence qui donne la santé et la joie, développées par Syméon avec une telle force dramatique, ne se retrouvent non plus dans la mystique d'Ibnu'l'Farid. Malgré ce résultat plus ou moins négative de la comparaison entre ces deux grands représentants de la mystique byzantine et arabe, St. Syméon le N. Th. et Ibnu'l'Farid, il faut souhaiter qu'étude comparative plus poussée de ces deux mystiques soit entreprise par une personne plus qualifiée pour cette tâche que moi.

***Cognitio sapientiae.* Die Erkenntnis der Wahrheit nach den unveröffentlichten beiden Sermones Babais des Großen über das geistige Gesetz des Mönches Markus**

P. KRÜGER, Haus Kannen über Amelsbüren (Westf.)

Unter den der Wissenschaft noch verborgenen Schätzen befinden sich die beiden *Memre* (Sermones) des Nestorianers Babais des Großen († nach 628) über das geistige Gesetz des Mönches Markus, überliefert in der von W. Wright näher beschriebenen Handschrift des British Museum in London BrM add 17270 (9. Jahrhundert) in einem Umfange von 42 Blättern.

Der Zustand der Handschrift ist ein sehr schlechter. Die Reihenfolge der Blätter ist in Unordnung geraten, der Schriftduktus fehlt in größeren Partien und ist z. T. unleserlich. Überschrift und Verfasserangabe sind nicht mehr vorhanden. Dennoch kann man annehmen, daß Babai der Verfasser ist¹.

Dieser handschriftliche Torso enthält eine an Mönche gerichtete Anweisung über das innere geistige Leben, die einen sehr stark mystischen Zug aufweist. Die Aszese steht im Dienste der Mystik. Ein Hauptanliegen dieser Schrift Babais ist die wahre und echte Erkenntnis der Wahrheit, die zugleich auch die wahre Weisheit ist. In und mit der Weisheit ist das christliche Leben in seiner Höchstform gegeben. Wir wollen versuchen, die Lehre von der Erkenntnis der Wahrheit aus den noch vorhandenen Textstücken zu eruieren und darzustellen. Wir bedienen uns dabei der rein beschreibenden Methode.

Babai unterscheidet im wesentlichen zwei Gruppen von Erkenntnisarten: die einfache Erkenntnis (fol. 17 r und fol. 19 r) und die höhere Erkenntnis, die von Gott ausgeht und zu Gott zurückführt. Das Wesen der einfachen Erkenntnis besteht darin, daß sie eine mit natürlichen Mitteln erworbene und deshalb erlernte Erkenntnis ist (fol. 16 v). Die Erkenntnis der Weisheit

¹ S. zum Ganzen P. Krüger, Überlieferung und Verfasser der beiden *Memre* über das geistige Gesetz des Mönches Markus, *Ostkirchliche Studien* 6, 1957, 297–299. Der Verf. besitzt Photos der Handschrift.

bzw. der Wahrheit beruht nicht auf einer natürlichen, sondern übernatürlichen Grundlage. Sie wird ausdrücklich von der natürlichen Weisheit getrennt. „Demnach ist die Weisheit nicht allein diese (die natürliche), insofern wir die erworbene Weisheit erkennen durch natürliche Verstandestätigkeit“ (fol. 34 v). Es gibt neben der natürlichen noch eine übernatürliche Erkenntnis. Worin besteht diese?

Sie ist der dritte und höchste Teil des Evangeliums. „Dieses (das Evangelium) besteht in drei inneren Unterscheidungen“, sagt uns Babai (fol. 37 v), welche sind: 1. Die Erkenntnis der Liebe Gottes, die den Sünder ruft, 2. Die Erkenntnis der Gerechtigkeit aus dem Glauben, d. i. des geistigen Gesetzes und 3. Die Erkenntnis der Weisheit Gottes (fol. 37 r und fol. 37 v).

Die Weisheit besteht in der Erkenntnis der verborgenen Geheimnisse Gottes (fol. 37 v). Diese hinwiederum sind eine Offenbarung der Weisheit Gottes (fol. 37 r). Gegenstand der Weisheit ist demnach die gesamte, dem Menschen durch Gott geoffenbarte Übernatur. Die Weisheit wird nicht nur erkannt, sie wird auch als Leben aus Gott dem Menschen geschenkt, gegeben. Rechtes Erkennen verleiht echten Besitz. Als den Gipfelpunkt der Weisheit in anthropologischer Hinsicht sieht Babai ein Doppeltes: einmal die Sohnschaft Gottes, die Bruderschaft Christi und die Gemeinschaft mit dem Hl. Geiste, sodann die Abbildschaft des himmlischen Lebens, insofern es im Menschen schon jetzt ist. Der innere Mensch hat eine Beziehung zur Dreifaltigkeit und zur ewigen Seligkeit. „Sie (die Gnade) verleiht die Festigkeit unserer Sohnschaft bei Gott und unserer Bruderschaft bei dem Sohne und unserer Gemeinschaft mit dem Hl. Geiste und das Abbild des Geheimnisses des Lebens des Himmelreiches, das jetzt schon in uns ist“ (fol. 23 r).

Die höchste Weisheit ist der Logos selbst, Christus, der die Weisheit Gottes genannt wird (fol. 37 v). Als persönliche Weisheit ist Er „der König der Wahrheit“, der im Menschen als Seinem Tempel wohnt (fol. 15 r). In Christus empfängt die Seele die höchste Erkenntnis der Wahrheit, da sie mit dem reinen Lichte, dem *lumen purum*, erfüllt ist, in dem der Mensch ganz neu wird. „Derjenige, der vorher verstrickt war in phantasie-reichen und häßlichen Gedanken, wird ganz erfüllt mit dem reinen Lichte ohne Makel in der Erkenntnis der Wahrheit, die er empfangen hat in dem Wohnen Christi (in der Seele)“ (fol. 15 r). Die persönliche Wahrheit ist eine Gnade. Deshalb muß der

Dämon der Leidenschaft aus der Seele entfernt werden. „Der Dämon flieht und Christus wohnt in dir. Und das Licht der Erkenntnis der Wahrheit erfüllt (dich). So aber wendet Sich Christus in der Liebe zur Leidenschaft ab und der Dämon kommt und die Finsternis des Irrtums herrscht“ (fol. 15v). Babai steht also der Illuminationstheorie sehr nahe. Der Erleuchter ist Christus, der die Wahrheit lehrt.

In Christus und mit Christus ist der Mensch der vollendete *zalma* (Abbild) und die vollendete *dhemutha* (Ähnlichkeit). Ist Christus in der Seele, so ist sie „eingetaucht in Gedanken, die rein von häßlichen Vorstellungen. Ein geliebter *zalma* und eine *dhemutha* ist er (der Mensch)“ (fol. 15r). Der Abbildgedanke in diesem Zusammenhang hat bei Babai eher einen christologischen als einen trinitarischen Bezug. Ersterer scheint jedenfalls primär zu sein.

Die durch Christus vermittelte Erkenntnis der Wahrheit zeitigt Früchte. Die Seele wird erfüllt mit der Liebe zum Göttlichen, insbesondere zu Christus, sodann ist die Freude ein durch die Erkenntnis bedingtes Gut. „Und das Verlangen nach dem Feuer seiner (des Menschen) Liebe (zu Christus) erfüllt ihn. Und Licht und Freude (sind) das Geheimnis Seiner (Christi) herrlichen Güter“ (fol. 15r). Wahrheit ist auch Schönheit.

Für die *cognitio sapientiae* gibt es mehrere Voraussetzungen und Grundlagen und zwar eine nähere und einige entferntere.

Die nähere Grundlage ist das geistige Gesetz. Babai führt einmal an, daß „zur Erfüllung alles Gebotenen der Verstand, das Buch und das Gesetz sei“ (fol. 18r). Der Verstand schöpft aus dem heiligen Buche der Offenbarung, der hl. Schrift, das geistige Gesetz, das die Basis für die echte Lebensführung abgibt, da es im Rahmen und Richtweisung für das innere und äußere Verhalten bildet. Das geistige Gesetz leitet an zur Gerechtigkeit aus dem Glauben. „Denn die Gerechtigkeit kommt aus dem Glauben und diese zeigte Er im geistigen Gesetze der Wahrheit“ (fol. 37r).

Schon bei Narsai († nach 502) hat der Begriff geistiges Gesetz eine große Bedeutung für das innere Leben. Es umschließt bei ihm wie bei Babai die Anleitung zum Leben nach der Gerechtigkeit. „Das oberste Gesetz ist es, das Gesetz des Geistes zu betrachten und alles zu erfüllen, was geschrieben ist aus dem Munde des Verborgenen¹.“ Das geistige Gesetz ist die Fülle des Lebens.

¹ Vgl. A. Mingana, Narsai, Doctoris Syri homiliae et carmina, I u. II, Mausilii 1905, II, S. 238, Sermo 39.

„Zu einem Schatzhause machte Er (Gott) das geistige Gesetz“, erklärt Narsai weiterhin¹. Narsai geht sogar soweit, daß er das geistige Gesetz mit dem Evangelium, der frohen Botschaft, gleichsetzt². Die Beziehungen zwischen Narsai und Babai sind in diesem Punkte gradlinig. Den causalen Zusammenhang zwischen geistigem Gesetz und der *cognitio sapientiae* wird von Babai eigens hervorgehoben. „Notwendigerweise besteht daher die Pflicht der Beobachtung der Gebote. Und nicht dient sie der Anmeldung und der Rücksichtnahme auf den Anspruch auf Lohn. Die Beobachtung dient der Reinheit und der Freiheit und der Gnade des Geistes, die wir empfangen“ (fol. 23r). Die Beobachtung des geistigen Gesetzes gibt der Seele die notwendige Reinheit von Sünden und Leidenschaften, um der Gnade der Erkenntnis Platz zu machen und in i' verbleiben³.

Der entfernteren Voraussetzungen gibt es mehrere. Die erste ist der Glaube. Christus lehrt, sagt Babai, daß wir die Erkenntnis nicht aus uns erlangen können, sie kommt aus unserem freiwillig angenommenen Glauben (fol. 15). Der Glaube offenbart das Verborgene. „Und der Glaube ist das eigentliche Leben derer, die in der Hoffnung sind und die Offenbarung des Unsichtbaren“ (fol. 25v). Neben dem Glauben wäre die Furcht Gottes zu nennen. Sie ist der Anfang, das Fundament für die Wahrheit. „Die Furcht Gottes, der Anfang der Weisheit“ (fol. 34v). Dasselbe wiederholt Babai, indem er sagt: „Wenn die Furcht Gottes der Anfang der Weisheit ist, wie geschrieben“ (fol. 34v). Der Besitz der wahren Weisheit ist weiterhin ohne die Demut nicht zu denken. Die durch Studium und Nachdenken erworbene Weisheit macht stolz und hochmütig. Die höhere Weisheit aber wird nur dem Demütigen zuteil. Sie kommt aus einer ganz anderen Sphäre und übermittelt dem Menschen, was außerhalb seiner Welt existiert. „Wie nämlich die, die diese erworbene Weisheit zu besitzen trachten, den Hochmut des Geistes und den Stolz über die Schüler in einem überheblichen Wissen ihr eigen nennen, so besitzen die, welche die Weisheit der Wahrheit erreichen, die Demut, die die Geheimnisse offenbart“ (fol. 34v). Die Demut ist

¹ Sermo 13, Mingana I, S. 217, Z. 16–17.

² Sermo 13, Mingana I, S. 215, Z. 14–15. Dazu auch Sermo 9, Mingana I, S. 162, 1. Z.

³ Babai hat eine eigene Auffassung von der Verdienstlichkeit der guten Werke. Sie sollen nicht um des Lohnes willen getan werden, sondern der inneren Reinheit wegen. Diese Frage bildet aber ein Thema für sich.

das Eingangstor für die Übernatur. Ohne sie ist eine Verbindung mit dem Göttlichen nicht möglich. In innerer Gemeinschaft mit der Demut steht die Buße, der Bußgeist. Durch diese wird der Mensch zunächst von den Sünden gereinigt. Auch sie ist eine Gabe Gottes. Wahrscheinlich denkt hier Babai an die oberste Stufe der Buße, die Buße der Tränen. Andererseits aber ist die Buße auch ein Erkenntnismittel. Dadurch, daß durch sie die Seele die Reinheit erlangt hat, öffnet sie sich der Wahrheit. „Der, welcher Buße tut, wird nämlich von Gott gerufen. Warum denn gibt Gott ihnen die Buße? Daß sie die Wahrheit erkennen“ (fol. 6r). Demut und Buße sind aufeinander engstens bezogen. Beide sind gemeinsame Wirkkräfte, die einem Ziele dienen. „Besitze die Demut des Herzens zur Vergebung deiner Sünden und reinige deine Schuld in der Buße aus ihr, wenn du durch die Reinheit das ewige Leben liebst“ (fol. 13r). Die Demut ist die Wurzel der Buße und der Bußgesinnung, die in ihrer Zweckbestimmung mit dem geistigen Gesetz übereinstimmt.

Wir sind uns bewußt, daß wir mit unseren Ausführungen kein abgerundetes Ganzes bieten konnten. Der mosaikartige Zustand der Handschrift erlaubt auch nur eine mosaikartige Darstellung. Hoffentlich ist es uns wenigstens einigermaßen gelungen, die einzelnen Textstücke in unserer Frage in einen inneren Zusammenhang zu bringen. Keineswegs aber wollten wir ein so wichtiges Thema der Wissenschaft vorenthalten.

Anthropos Pneumatikos — Pater Pneumatophoros: Neues Testament und *Apophthegmata Patrum*

FAIRY V. LILIENTHAL, Naumburg

Wer sich mit den *Apophthegmata Patrum* beschäftigt, wird immer wieder von dem Bilde des πατήρ πνευματοφόρος gefesselt sein, wie es uns in der ältesten Apophthegmen-Schicht entgegentritt¹. Ein eigenartiges Phänomen — die Gestalt des greisen Abbas, dessen ἑγῆμα entscheidende Wegweisung zum Heil bedeutet, so daß man ihn, den meist Widerstrebenden, darum anfleht. Ja, allein ihn zu sehen, bedeutet Stärkung und Erbauung².

Begreift man ihn recht, so möchte man die inneren Gründe jener erstaunlichen ersten Blüte des Mönchtums im 4. Jahrhundert erspüren können und vielleicht zu den immer noch so verborgen fließenden Quellen seines Ursprungs Zugang finden³.

¹ Wir bestimmen hier diese älteste Schicht im großen ganzen, wie sie W. Bousset, *Apophthegmata*, Tübingen 1923, Kap. 1, vorzugsweise dem anachoretischen sketischen Mönchtum zuweist.

² Vgl. z. B. Alph. Antonius 27, 28, PG 65, 84f., Arsenius 26, PG 65, 96B u. ö.

³ Lange hat man sich den Blick für dieses Phänomen verbaut: Protestantischerseits, weil man den Ursprung des Mönchtums einseitig mit Hilfe der hellenistischen Religionsgeschichte zu erklären versuchte, römisch-katholischerseits, weil man lange zu unkritisch von den Positionen späterer Ausformungen des abendländischen Mönchtums sah und urteilte. K. Heussi war auf evangelischer Seite der erste, der in seinem schönen Buche (*Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936) darauf hinwies, wie eng die Verwandtschaft zwischen dem ersten Mönchtum und dem Asketentum im Schoße der Urchristenheit ist. Leider ist aber sein Blick dabei vornehmlich auf die Askese gerichtet, die er als „religiös begründete Enthaltung oder Einschränkung von Speise und Trank, Wohnung und Schlaf, Kleidung und jeglichen Besitz, vornehmlich die Enthaltsamkeit in engerem Sinn, den zeitweiligen oder völligen Verzicht auf den Geschlechtsverkehr“ (S. 13) definiert. Die asketische „weltflüchtige Stimmung“ ist für ihn der Schlüsselpunkt zum Verständnis des ältesten Mönchtums. Wenn er dann den „Pneumatophoros“ schildert (S. 164 ff.) gerät er in eine religionsphänomenologische Darstellung im Sinne Rudolf Ottos, ohne auch hier den von ihm behaupteten Zusammenhang mit den urchristlichen Pneumatikern bis ins einzelne zu verfolgen.

Es ist aber nun die Frage, ob wir nicht bei sorgfältigem Ab-spüren der urchristlichen Verkündigung und der durch sie geschaffenen Lebenswelt und der Lebenswelt¹ der Väter der Wüste, wie sie uns in den ältesten Apophthegmen entgegentritt, etwas von dem inneren Zusammenhang der Phänomene des christlichen Geistesmenschen hier und dort zu fassen bekommen können. Dies erfordert natürlich ein Nachgehen in vielen einzelnen Zügen², von denen wir hier nur einen herausgreifen wollen.

Es ist bekanntlich eine merkwürdige Tatsache, daß die Anrede gegenüber dem Mönchsvater *ἀββᾶ* lautet, woraus dann der feststehende Titel „Abbas“ vor dem Namen wurde. Dieses semitische Wort ist in allen Sprachen, in denen die Mönchsgeschichten der Wüste weitergegeben wurden, als Lehnwort übernommen worden. Reitzenstein³ erklärt es mit dem lebhaften

In seinem Buch über die geistliche Seelenführung im Orient der ersten Jahrhunderte, (*Direction spirituelle en orient autrefois*, Rom 1956, *Orientalia Christiana Analecta* 144) hat nun Irénée Hausherr dem Begriff des geistlichen Vaters ein schönes erstes Kapitel gewidmet, in dem er auf den grundsätzlichen theologischen Zusammenhang jedes – und gerade des geistlichen – Vater- und Mutterseins mit der Vaterschaft Gottes gegenüber Jesus Christus und durch ihn gegenüber allen Menschen hinweist. Aber er bemerkt: «Cependant, c'est là une intuition à priori, ou une déduction logique, plutôt qu'une constatation historique» (S. 22). Und etwas später, nach der Erörterung von Heusis Sicht, sagt er «On aimerait à pouvoir suivre la trace de cette persistance (de la didascalie charismatique) et de ce développement à travers les dix ou douze générations qui séparent les Pères du Désert des 'prophètes ou des pneumatiques' (1. Kor. 14, 37) de Corinthe et d'ailleurs» (S. 24). Doch die christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte haben anderes zu tun als uns von Leben und Lehren der mit pneumatischen Gaben ausgerüsteten Personen in ihrer Mitte zu berichten. Es ist die im Evangelium verkündete und erschienene Gnade Gottes des Vaters selbst, die sie auszubreiten und zu verteidigen haben. (Vgl. op. cit. S. 24f.).

¹ Es ist immer zu beachten, daß die Apophthegmen in ihrem Gewachsen-sein aus weitgehend mündlicher Überlieferung (oder auch in ihrem Zuschneiden schriftlicher Überlieferung auf Auswendiglernen und mündliche Weitergabe) nicht als Lehr Ganzes behandelt werden dürfen, daß man systematisch aufarbeiten könnte, sondern als Spiegel gelebten geistlichen Lebens und Redens verschiedener Personen von verschiedener geistlicher Einsicht und in verschiedenen Situationen.

² Neben dem Bilde des geistlichen Vaters mußte z. B. das Bild des Propheten in seinen alt- und neutestamentlichen Zügen oder das Bild des „Engels auf Erden“ stehen. Nachzugehen wäre auch genauer den einzelnen Charismen des Heiligen Geistes im frühen Mönchtum in ihrer Beziehung zur Heiligen Schrift.

³ R. Reitzenstein, *Historia monachorum* und *Historia Lausiaca*, = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge Nr. 7, Göttingen 1916.

Austausch innerhalb des orientalischen Mönchtums. Aber I. Hausherr fragt mit Recht: „Warum ist der ‚Austausch‘ nicht in umgekehrtem Sinne vor sich gegangen, vom Koptischen ins Syrische und von dort in alle Länder? Denn das ägyptische Mönchtum hat doch viel mehr das syrische beeinflußt als das syrische Mönchtum das ägyptische¹.“ Hausherr hält es „nicht für zu kühn“², anzunehmen, daß die Lektüre des Neuen Testaments, das ja teilweise von den Mönchen auswendig gelernt wurde und in dem sich das Wort mehrmals findet³, mit der wirklich erstaunlichen Verbreitung desselben etwas zu tun habe. Wir wollen hier den Wirklichkeiten nachgehen, die sich im Neuen Testament und in den *Apophthegmata Patrum* hinter den Namen „Vater“ und „Kind“ verbergen, um von dort aus an Zusammenhang und Unterschied pneumatischen Seins hie und da heranzukommen.

„Abba“ sagt der Mönchsbruder zu seinem Lehrer und Seelenführer⁴. Der aber redet ihn mit τέκνον an — „leibliches Kind“ also, wenn wir die Wurzelgleichheit mit dem Verbum τίκτω im Substantiv mithören wollen.

Nun finden wir ein Vater-Kind-Verhältnis auch im NT zwischen den Aposteln und Lehrern einerseits und den Gliedern ihrer Gemeinden andererseits. *Τεκνία μου*⁵ redet der Schreiber des 1. Johannesbriefes seine Adressaten an, sie sind seine „geliebten“ Kinder⁶. Auch Paulus schreibt den Korinthern und Galatern „wie seinen (geliebten) Kindern“⁷.

Doch nicht nur die Gemeinde als Ganzes wird als „Kinder“ angedeutet, auch gegenüber Einzelpersonen wird die Bezeichnung „Kind“ für ein besonderes geistliches Verhältnis vom Apostel angewandt. So nennt Paulus den Onesimos „mein Kind, das ich in den Fesseln gezeugt habe“⁸, und von Timotheos sagt er: „der mir ein geliebtes Kind ist“⁹, — welcher Beiname dann in den Pastoralbriefen wieder eifrig aufgenommen wird.

¹ I. Hausherr, Direction spirituelle en Orient autrefois, *Orientalia Christiana Analecta* Nr. 144, Rom 1955, S. 21.

² Ebenda.

³ Mk. 14, 36; Röm. 8, 15; Gal. 4, 6.

⁴ — und zu den übrigen ehrwürdigen und geistbegabten „Greisen“ der Mönchssiedlungen in der Wüste!

⁵ 1. Joh. 2, 1; vgl. 1. Joh. 2, 18 (*παῖδα*); 2, 28; 3, 7 u. ö.

⁶ Vgl. 1. Joh. 2, 7.

⁷ 1. Kor. 4, 14; 2. Kor. 6, 13; Gal. 4, 19.

⁸ Philem. 10.

⁹ 1. Kor. 4, 17.

Dieses Vater-Kind-Verhältnis ist nun nicht nur eine liebevolle Anrede und somit von einer gewissen freundlichen Unverbindlichkeit, sondern ihm liegt, wie schon die Timotheos- und Onesimosstellen sagen, eine geistliche Realität zugrunde — *ὃν ἐγέννησα*¹. Nun gibt es bekanntlich in den verschiedenen Lehrtraditionen des NT dieses ausgestaltete Bild des Apostels und geistlichen Lehrers, der durch seine Lehre geistliche Kinder erzeugt, ja, gebiert. Nicht nur das — er nährt die „neugeborenen unmündigen Kindlein“, die *νήπιοι*, zunächst mit flüssiger Milch der Grundlehren des christlichen Glaubens, ehe sie die feste Speise schwiegrigerer Lehre vertragen können². Die Kindlein sollen dank dieser „worthaltigen“³ Speise heranwachsen und reifen zum „vollen Mannesalter“ Christi.

Dieser gemein-urchristliche Topos vom Vater-Sohn-Verhältnis zwischen dem geistlichen Lehrer und seinem Jünger ist nun an sich nicht neu. Wir sehen ihn schon in der alttestamentlichen Prophetie und in der Tradition der Weisheitsliteratur verbreitet. Der Weisheitslehrer redet seinen Schüler „mein Kind“ an — und es braucht nicht unbedingt sein leiblicher Sohn zu sein⁴. Elia ruft Elia an: *אֵלִי אֵלִי*⁵. Schon fast in der urchristlichen Fülle begegnet uns das Bild dann in den *Hodajoth* von Qumran. Der Psalmist sagt:

„Du setztest mich für die Söhne der Huld als Pfleger für die Männer des Wunderzeichens, und sie sperrten den Mund auf wie (Brustkinder) und wie ein Kind zärtlich ist am Busen seiner Pfleger“⁶.

¹ Die Zeugung und Geburt des geistlichen „Kindes“ durch den Apostel ist durch seine Predigt geschehen, vielleicht durch die Taufe besiegelt worden.

² 1. Kor. 3, 1–3; 1. Petr. 2, 1–3; Hebr. 5, 11–14.

³ Zu dieser Interpretation des *λογικόν ἄδολον γάλα* vgl. W. Grundmann, Die *νήπιοι* in der urchristlichen Paränese, *New Testament Studies* 5, 1959, 188–205, vgl. besonders S. 189f.

⁴ Vgl. hierzu: Lorenz Dürr, Heilige Vaterschaft im antiken Orient. Ein Beitrag zur Geschichte der Idee des „Abbas“, in *Heilige Überlieferung, Festgabe für Ildefons Herwegen*, Münster 1938, S. 1–20 = *Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens*, Supplementband.

⁵ 2. Kön. 2, 14; vgl. 13, 14.

⁶ 1QH VII, 20–22. Übersetzung nach H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer*, Bd. II, S. 244, vgl. zur Textergänzung: H. Bardtke, *Das Ich des Meisters in der Hodajoth von Qumran*, *Wissenschaftliche Zeitung der Karl-Marx-Universität Leipzig* 6, 1956/57. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, Heft 1, S. 98, Anm. 45 und 46.

Auch dem Rabbinat ist diese Vorstellung nicht fremd¹.

Und genauso finden wir sie auch im frühen Mönchtum der Wüste wieder. „Vater“, „Abbas“, kann nur sein, wer im geistlichen Leben vom Kindes- zum reifen Mannesalter herangewachsen ist². So berichtet ein Apophthegma, daß der Große Antonius durch kaiserlichen Brief nach Konstantinopel eingeladen wurde. Als er seinen Schüler Paulus fragt, ob er reisen solle, antwortet dieser: „Wenn du reist, wirst du ‚Antonius‘ genannt werden; wenn du nicht reist, — ‚Abbas Antonius‘“³. Ein anderes Apophthegma berichtet, wie ein Greis die größere geistliche Fortgeschrittenheit seines Schülers erkennt und sagt: „Von nun an bist du Greis und Vater, ich aber Jüngling und Schüler“⁴.

Daß dem alten Mönchtum auch das ausgestaltete Bild des unreifen Säuglings, der der Kindernahrung bedarf, geläufig war, zeigt das Antonius-Apophthegma Nr. 19 des *Alphabetikon*: Als einige Mönchsbrüder bekennen, daß sie weder nach den Worten des Evangeliums die andere Wange hinhalten können, wenn die rechte geschlagen wurde, ja, daß sie nicht einmal den Schlag auf die eine Wange erdulden mögen, befiehlt Antonius seinem Schüler: „Mache ihnen einen kleinen (Kinder-)brei, denn sie sind schwach“⁵!

Das geistliche Wachstum auf das Endziel der Reife oder Vollkommenheit — *τελειότης* — hin hat bei jedem Mönch sein eigenes durch die Mitwelt und vor allem durch den geistlichen Vater feststellbares Maß. So treffen wir auf viele Berichte in den Apophthegmen, wo von diesem Maß — *τὸ μέτρον* — des Einzelnen die Rede ist. Es ist innerhalb des Lebens des Einzelnen veränderlich je nach dem Fortschritt im geistlichen Reifeprozess.

Auch dieser Gedanke ist dem Neuen Testament nicht völlig fremd, wenn er auch eine *crux interpretum* zu sein pflegt⁶. Ich

¹ Vgl. die Belege bei W. Grundmann, op. cit. S. 197f.

² Das natürliche Alter spielt dabei — wie weit und breit in der Religionsgeschichte — auch eine Rolle. Der Abbas ist immer auch *γέρον* — Greis. Aber die Anrede „Abba“ kommt dem Greis nur zu, wenn die geistliche Mannesreife an ihm bemerkbar ist.

³ Alph. Antonius Nr. 31, PG 65, 85 B.

⁴ Alph. Romanus Nr. 2, PG 65, 389 B.

⁵ Alph. Antonius Nr. 19, PG 65, 81 B. Die Vorliebe für symbolische Handlungen finden wir bei den Mönchsvätern genauso wie bei den Propheten des AT.

⁶ Vgl. Röm. 12, 3. Auch Eph. 4, 7ff. wurde zumindest später in diesem Sinne verstanden. Es ist durchaus zu fragen, ob nicht auch die *πατέρες* und *παιδίσκοι* in 1. Joh. 2, 12–14 im Sinne dieses geistlichen Altersmaßes zu verstehen sind und nicht nur im Sinne einer natürlichen Altersordnung wie in den

denke etwa an das schwierige *μέτρον πίστεως* in Röm. 12, 3! Das Wachsen im Geiste Gottes und durch ihn bedeutet aber immer auch gleichzeitig Loslösung vom *αἰὼν οὗτος*, vom *κόσμος* und entspricht damit durchaus urchristlicher, insbesondere auch paulinischer Paränese.

Die eschatologische Dimension des geforderten Heranwachsens zum vollen Mannesalter Christi im NT ist nun menschlichen Erkenntniskategorien immer nur mühsam und unter Zuhilfenahme von Antinomien zugänglich. Der neue Äon, das Reich Gottes, ist mit Christi Fleischwerdung schon angebrochen und erwartet die Christenheit gleichzeitig am Ende der Tage. Das Heranwachsen zum Mannesalter Christi ist ebenso – oder vielleicht sogar noch mehr! – Sache der ganzen Gemeinde wie des Einzelnen. Dagegen ist das Verständnis der eschatologischen Relationen in den *Apophthegmata patrum* durchgehend strikt auf die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse des Individuums bezogen worden. Der Kosmos, den der zu geistlichem Leben Berufenen verläßt, ist das bewohnte Kulturland, im Falle Nitriens und der Sketis also Ägypten. Dieses körperlich-geographische Verlassen ist der Beginn des geistlichen Verlassens des *αἰὼν οὗτος*, das mit dem psychischen Hintanlassen der bösen Leidenschaften identifiziert wird. Der alte Mensch¹ wird zum Absterben gebracht, der geistliche nimmt entsprechend zu. Und – das ist ganz auffällig in den Apophthegmen – wenn er *τέλειος* ist, stirbt er sogleich². Als solcher gehört er nicht mehr auf die Erde, sondern ins Himmelreich.

Wird hier schon ein gegenüber dem NT vereinfachtes und individualisiertes Verständnis der christlichen Eschatologie sichtbar, so faßt auch das alttestamentlich-jüdisch-neutestamentliche und

anderen apostolischen „Haustafeln“. Der jeweils anschließende *δοξολογία*-Satz würde dann eine Beschreibung und Begründung der jeweiligen geistlichen Altersstufe geben. Während die Väter „Väter“ sind, da sie Den erkannt haben, Der von Anfang an ist, haben die „Jünglinge“ zunächst in der Kraft des Wortes Gottes den Bösen besiegt. „Väter“ und Jünglinge aber sind „Kinder“, *τεκνία, παῖδια*, da sie in Seinem Namen Sündenvergebung empfangen haben und damit Den Vater erkannt haben. Hier macht sich die Paradoxie des geistlichen Kind- und geistlichen Erwachsenseins des Christen in der Sprengung der straffen Antithesen des Dreierschemas deutlich bemerkbar. Alle aber, Väter und Jünglinge, erhalten die dringliche Mahnung, nicht die Welt und ihre Dinge zu lieben, vgl. unsere folgenden Ausführungen.

¹ Gegenüber Paulus nun meist *σωματικός* nicht *σαρκικός* genannt! Vgl. z. B. Matöes Nr. 10, PG 65, 293 A. Ausnahme: Alph. Theon, PG 65, 197 C.

² Vgl. z. B. Alph. Antonius Nr. 14, PG 65, 80 B; Makarios Nr. 33, PG 65, 277 B u. ö.

mönchische Bild vom Vater-Kind-Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler und vom geforderten geistig-geistlichen Heranreifen nicht die ganze Fülle der neutestamentlichen Aussage. Dieser Topos urchristlicher Paränese wird im NT – wie W. Grundmann gerade kürzlich in seinem schönen *νήπιοι*-Aufsatz in den *New Testament Studies* zeigte¹ – von einem anderen Bilde durchkreuzt, ja anscheinend ausdrücklich zunichte gemacht, welches dazu aus dem Munde des Herrn selbst stammt:

„Wer das Reich Gottes nicht empfängt wie ein Kindlein, der wird nicht hineinkommen“².

„Ich preise dich, Vater und Herr des Himmels und der Erde, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen – den Kindern, den *νήπιοι* – offenbart“³.

Hier ist der Glaubende als Kind vorgestellt, das Jesu Wort, das die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* verkündigt, ankündigt und vergegenwärtigt, schlicht und selbstverständlich wie die Gabe des leiblichen Vaters annimmt. In den Bereich dieser Vorstellung ganz allein aber gehört im NT das Wort *ἄββᾶ*. Es ist hier ausschließlich Anrede an Gott, nie an einen Menschen. Jesus selbst redet seinen Vater kindlich *ἄββᾶ* an und tut damit etwas für das Judentum Un-erhörtes⁴. Er lehrt es seine Jünger nachsprechen. Es ist keine natürliche Möglichkeit des Menschen der alten Welt – des *ἄνθρωπος σαρκικός* – Gott so anzureden, sondern eine in Christus geschenkte Gabe des Heiligen Geistes „der Kindschaft, in dem wir rufen ‚Abba-Vater‘“⁵. Jesus hat sogar ausdrücklich verboten, einen Lehrer mit „Vater“ anzureden⁶.

In diese Kerbe schlägt denn auch Hieronymus angesichts des Mönchtums seiner Zeit: *Cum autem Abba, Pater, Hebraeo Syroque sermone dicatur, et Dominus Noster in Evangelio praecipiat nullum Patrem vocandum esse nisi Deum, nescio qua licentia in monasteriis vel vocemus hoc nomine alios; vel vocari nos acquiescamus*⁷. Sind hiermit die „Abbates“ der Wüste nicht gerichtet?

¹ Vgl. S. 387 Anm. 3.

² Mk. 10, 15.

³ Mt. 11, 25.

⁴ Vgl. Theologisches Wörterbuch zum NT, Bd. I, S. 8f.

⁵ Röm. 8, 15.

⁶ Mt. 23, 9.

⁷ In Epist. ad Galatas 2, PL 26, 374 B. Zuerst in diesem Zusammenhang zitiert von Rosweyde im Vorwort zu seinen *Vitae Patrum*, PL 73, 18 B. Vgl. auch Afrahat, *Demonstratio VI,1* (Parisot, S. 244), „Vater wollen wir niemand auf Erden für uns nennen, auf daß wir Söhne Gottes, der im

So einfach ist das nicht¹. Es heißt näher zusehen. Da ist z. B. die ergreifende Gestalt des Abbas Zacharias, der dem Lebensalter nach ein Kind ist und daher *τέκνον* angeredet wird. Seinem geistlichen „Maß“ nach aber ist er „Abbas“, mehr als alle ehrwürdigen und berühmten Greise, die ihn umgeben, und zwar — wie aus den Apophthegmen, die ihm gewidmet sind, deutlich hervorgeht — ist er so vollendet, weil er Kind ist². Weitere Beispiele ließen sich leicht anführen³.

Da ist jenes Apophthegma, das ich bislang nur aus dem griechischen Isaak Syrus⁴ kenne: „Und ein anderer der Väter gelangte bis zu einer solchen Einfalt und Ursprünglichkeit (*ἀκεραιότης*), daß ihm wenig an (der Verfassung) der Säuglinge fehlte, so daß er völlig die Dinge dieser Welt vergaß, daß er auch aus Versehen oft aß⁵, wenn er nicht von seinen Schülern daran gehindert wurde, und seine Schüler leiteten ihn wie einen Säugling in ihrer Gemeinschaft, denn er war für die Welt ein Unmündiger, seelisch aber vor Gott ein Vollendeter.“ Trotz der deutlichen Verschiebung ins Psychologische ist die Nähe zur Verkündigungswelt des NT doch erkennbar.

Aber man wird das alles vielleicht sehr wenig gewichtig finden und mit besonderem Vergnügen auf das Apophthegma Makarios Nr. 32 hinweisen⁶: *Ἐλεγον περὶ τοῦ Μακαρίου τοῦ μεγάλου, ὅτι γέγονε καθὼς ἐστὶ γεγραμμένον θεὸς ἐπίγειος* . . . Haben wir hier nicht den ausdrücklichen Gegensatz zu Jesu Wort MT. 23, 9 vor uns: . . . *εἰς γὰρ ἐστὶ ὑμῶν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος*?⁷ Jesus gesteht allein

Himmel ist, seien.“ Dies geht nicht nur auf Loslösung vom leiblichen Vater, auch ein geistlicher „Vater“ ist nicht im Blickfeld Afrahats.

¹ Darüber, daß Hieronymus selbst später diese Ansicht modifizierte, und seine theologische Begründung hierzu siehe bei I. Hausherr, op. cit. S. 28 ff.

² Vgl. Alph. Zacharias Nr. 1–5, PG 65, 177 f.; Alph. Karion Nr. 1–2.

³ Vgl. die Geschichte von den beiden *μικροὶ ἀδελφοί* — d. h. den unbedeutenden und schlichten Brüdern aus der Fremde, die eher als die ehrwürdigen Väter ihrer Umgebung der Vollendung d. h. des Todes gewürdigt wurden: Alph. Makarios Nr. 33, PG 65, 273 ff. Auch die schon erwähnte Geschichte Alph. Romanus Nr. 2 (vgl. S. 388, Anm. 4) ist natürlich nicht nur ein Beispiel für den Gebrauch des Wortes „Abbas“, sondern auch für die geistliche Reife des Greises, der nur noch Schüler sein will.

⁴ *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά*, ed. Nikephoros Theotokis, Leipzig 1770, Log. 75, S. 502.

⁵ D. h. wenn die mönchische Praxis Fasten voraussah.

⁶ Alph. Makarios Nr. 32, PG 65, 273.

⁷ Es sei daran erinnert, daß *ἐπίγειος* und *ἐπουράνιος* — *οὐράνιος* ein ausgesprochenes Begriffs-Gegensatzpaar hellenistischen Denkens bilden, vgl. Theologischen Wörterbuch zum NT, Bd. I, s. v. *ἐπίγειος*.

Gott im Himmel den Vaternamen zu, und der Mönchsvater erscheint demgegenüber gar als „Gott auf Erden“! Ist der „Abbas“ hier nicht doch nichts anderes als der hellenistische *θεῖος ἄνθρωπος*, ausgestattet mit dem *tremendum* und *numinosum* — etwas ganz Unchristliches? Doch der Nachsatz unseres Apophthegmas heißt¹: *γέγονε καθὼς ἐστὶ γεγραμμένον θεὸς ἐπίγειος, ὅτι ὥσπερ ἐστὶν ὁ θεὸς σκεπάζων τὸν Κόσμον, οὕτως γέγονεν ὁ Ἀββᾶς Μακάριος σκεπάζων τὰ ἐλαττώματα, ἃ ἐβλεπεν ὡς μὴ βλέπων, καὶ ἃ ἤκουεν μὴ ἀκούων*. Das heißt: Etwa so wie Ignatius von Antiochien den Bischof in seiner herrschenden Stellung gegenüber der Gemeinde als Abbild des einen allherrschenden Gottes versteht², typologisch also, so ist hier der Mönchsvater, der „Abbas“, Abbild Gottes, steht sozusagen am „Orte Gottes“ in der menschlichen und christlichen Gemeinschaft. Er ist Abbild des Gottes, der uns durch die Vergebung unserer Sünden zu seinen Kindern macht, so daß wir ihn vertraulich „Abba“ nennen dürfen.

Was den irdischen Abbas aber angeht, so dürfen wir nie vergessen, daß es derselbe ist, der zum Inhalt seines Mönchseins das Weinen über seine Sünde gemacht hat, der sagte: „Als ich Jüngling war, sagte ich zu mir selbst: ‚Gewiß will ich tüchtig Gutes tun‘. Nun aber, da ich alt geworden bin, sehe ich, daß ich kein gutes Werk in mir habe!“

Denken wir an das eifrige Streben der Mönchsväter danach, *ταπεινῶν* zu sein, *ταπεινώσις* zu üben, von dem die ganzen Apophthegmen beherrscht werden, so sind wir auch hier nicht fern von der Jesus-Predigt vom Kinde: *ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς*

¹ Der Ausdruck *θεὸς ἐπίγειος* war offenbar einem der Apophthegmen-Sammler selber unheimlich geworden, daher fügte er hinzu: *καθὼς ἐστὶ γεγραμμένον*, d. h. so fand er den Ausdruck in der Makarios-Überlieferung, der er dies Apophthegma entnahm. Der Ausdruck kann nicht auf die Heilige Schrift bezogen sein, da sich die Wendung *θεὸς ἐπίγειος* weder in der Septuaginta noch im NT findet. Doch vgl. hierzu die Stelle bei Pseudo-Athanasius, *De passione et cruce domini* 30, PG 28, 273A: *Καὶ ὅλως ὁ χριστοφόρος ἀνὴρ ὡς θεὸς ἐστὶ ἐπὶ γῆς, τοῖς μὲν ἀνθρώποις ἀνεξίκακος γενόμενος, πᾶσι δὲ ὡς σὺν ἡλίῳ περιπολῶν, τὸν οὐρανὸν ἐπιδεικνύμενος βλῶν*. Über den syrisch-palästinensischen Hintergrund dieser Redeweise vom „Christusträger“ als „Gott auf Erden“ (Syrische Didaskalie, Afrahat) und den wechselseitigen Bezug der Prädikate *χριστοφόρος*, *πνευματοφόρος*, *θεὸς ἐπίγειος* in der altchristlichen Literatur des 3. bis 5. Jahrhunderts vgl. F. J. Dölger, *Christophoros als Ehrentitel für Martyrer und Heilige im christlichen Altertum*, in: *Antike und Christentum, Kultur- und religionsgeschichtliche Studien*, Bd. IV, Münster 1934, S. 73–80.

² Ignatius, *Magn.* 6, 1; vgl. 3, 1; 7, 1.

³ *Alph. Mat.* Nr. 3, PG 65, 289 D.

τὸ παιδίον τοῦτο, οὗτός ἐστιν ὁ μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν¹. Und man sollte auch die in den Apophthegmen solch eine wichtige Rolle spielenden Wörter *κοπιᾶν* und *ἀναπαύειν* einmal im Lichte dieses Stückes der Verkündigung Jesu hören! Man denke an Mt. 11, 28 ff. *Δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς. ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραῖς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, καὶ εὐρήσετε ἀνάπαισιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.*

Lassen Sie mich hier um der vorgeschriebenen Kürze willen abbrechen! Sie sehen, worauf ich hinaus will: Vielleicht steht das alte Mönchtum in bestimmten Erscheinungen näher beim Evangelium, als wir gemeinhin glauben. Vielleicht geschah die eingetretene Verschiebung nicht durch massive Einwirkung der heidnisch-hellenistischen Welt oder durch Rückfall in jüdische Werkerechtigkeit, sondern viel subtiler durch Vereinseitigung der evangelischen Lehre vom *ἄνθρωπος πνευματικός* ins Individuelle und Psychologische² unter Vernachlässigung des Gemeinde-

¹ Mt. 18, 4; vgl. 23, 12 par.

² Und hier ist dann die Grundstimmung der Zeit heranzuziehen, wie sie Norman H. Baynes so schön in seiner Vorlesung *The Hellenistic Civilization and East Rome*, in: *Byzantine Studies and other Essays*, London 1955, S. 4 ff. zeichnet: "The two poles of Hellenistic thinking are the individual and the universe . . . Man is in the cosmos, alone and afraid . . . It was on life's casuistry — on the moral problem of the individual in a dangerous world — that attention was concentrated: Metaphysics gives place to Ethics . . ." "It is to this demon-haunted world that Christianity came as a great liberation" (S. 7). Aber es ist mehr eine Grundstimmung als eine explizite Philosophie oder religiöse Richtung der hellenistischen Welt, deren ausgiebigen Einfluß wir annehmen wollen. Als Vergleich aus der Moderne mag der Existentialismus dienen. Seine philosophischen Sätze verstehen wenige, wenige haben sich wirklich gründlich damit befaßt. Aber bestimmte seiner Vokabeln sprechen uns auch ohne diese Voraussetzung in unserer Zeitstimmung unmittelbar an; wie etwa das „Geworfensein“ oder die „Angst zum Tode“, und wir übernehmen sie unreflektiert von ihrem Stimmungsgehalt her. Auch wir Christen machen uns gerne mit ihnen verständlich, ohne das ganze existentialistische System zu übernehmen. Ähnlich muß man sich den Gebrauch des Vokabelschatzes der hellenistischen Popularphilosophie durch das frühe Mönchtum vorstellen. Mit ihm wurde das ethische Interesse, nicht das System übernommen. (Ein gutes Beispiel zur Unterstützung dieses Gedankens gibt die Arbeit I. Hausherr: *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*, in: *De Doctrina Spirituali Christianorum Orientalium. Quaestiones et Scripta* = *Oriens Christianus* Bd. 30, Nr. 86 ab, in der Hausherr gegen die frühere These Zoëcklers zeigt, daß das Schema der acht Gedankensünden bei Euagrius nicht aus der Stoa übernommen wurde, sondern eine Schematisierung von Gedanken des Origenes ist, die dieser verstreut bei seiner Schriftexegese äußert).

aspekts dieser Lehre¹. Doch vielleicht war diese Entwicklung in einer Zeit, da das Amt des Bischofs immer rechtlicher und gesetzlicher werden mußte, da er Irrlehre und Sünde der Gemeindeglieder in der Vollmacht des LöSENS und Bindens richtet und straft, keine Verschiebung, sondern ein Korrektiv. Der Abbas, Abbild des gütigen, sündenvergebenden Vätergottes, kann seinen Schüler, der zum Vorstand und Leiter einer Mönchsbruderschaft wird, daher ermahnen: *Γενοῦ αὐτοῖς τύπος, καὶ μὴ νομοθέτης*².

¹ Zu diesem Gemeindeaspekt vgl. W. Grundmann, op. cit., S. 195f. Bei Afrahat können wir das Ringen dieser beiden Aspekte noch beobachten, wenn er Mt. 18, 20 gegen 1. Joh. 3, 24; 4, 15; 1. Kor. 3, 16; Joh. 6, 56 abwägt. Aber die Wagschale neigt sich schon bei ihm zugunsten der Deutung in Bezug auf den einzelnen vollkommenen Christen als „Wohnung Christi“. Vgl. Afrahat Demonstratio IV 11, PSI, S. 162 (Parisot); Demonstratio I 3–5, PSI, S. 10–14.

² Alph. Poemen Nr. 174, PG 65, 364C.

De la nécessité des trois renoncements chez St. Cassien le Romain et St. Jean Climaque

Archimandrite SOPHRONY, Tolleshunt Knights

Notre communication aura pour thème l'examen des formulations relatives à la nécessité des trois renoncements du moine pour parvenir à la perfection chrétienne, chez saint Jean Cassien, le Romain, et saint Jean le Sinaïte, dit Climaque.

Tous deux sont d'accord pour affirmer la nécessité d'accomplir graduellement trois renoncements pour atteindre la perfection, mais il y a une différence dans leur manière de formuler les trois degrés de ce renoncement. Dans sa troisième Conférence, saint Cassien, après avoir parlé des trois modes de vocation, aborde le problème des renoncements. Voici comment il s'exprime :

« Il nous faut parler maintenant des renoncements. La tradition des Pères s'unit à l'autorité des Ecritures, pour montrer qu'ils sont au nombre de trois. Les accomplir doit être toute notre étude.

« Le premier est corporel : c'est celui qui nous fait mépriser toutes les richesses et les biens de ce monde. Par le deuxième, nous renions notre vie passée, nos vices, nos passions de l'esprit et de la chair. Le troisième consiste à retirer notre esprit des choses présentes et visibles, pour contempler uniquement les choses à venir et ne désirer plus que les invisibles¹. »

Dans son livre *Les Institutions Cénobitiques*, Cassien nous invite à mieux comprendre le sens des renoncements. « Comprenez donc, dit-il, ce qu'est le renoncement. Après vous en être bien pénétré, vous serez en mesure de vous former une plus juste idée de la conduite qu'il vous convient de suivre². »

L'idée générale du renoncement, chez Cassien, découle de l'image des deux Royaumes : celui du prince de ce monde et celui

¹ Jean Cassien, Conférences III 6, PL 49, 564 C. Trad. franç. par Dom E. Pichery, Sources Chrétiennes 42, Paris 1955, p. 145.

² Jean Cassien, Institutions Cénobitiques IV 33, PL 49, 194 B. Trad. franç. par Dom E. Pichery, Saint-Maximin 1923, p. 250.

du Père Céleste. Il dit: «Nous avons deux pères, en effet, l'un qu'il faut quitter et l'autre qu'il faut suivre.» Il se base sur les paroles de la Sainte Ecriture: «Ecoute, ma fille, et regarde; oublie ton peuple et la maison de ton père» (Ps. 44, 11). Celui qui dit: «Ecoute, ma fille», est père indubitablement. Il ne laisse pas néanmoins de témoigner que celui dont il fait un devoir d'oublier la maison et le peuple est aussi le père de sa propre fille . . . C'est de ce père qu'il est dit à Jérusalem, laquelle avait méprisé son vrai père, Dieu: «Ton père est l'Amorrhéen, et ta mère une Céthéenne» (Ezéch. 16, 3), et que, pareillement, il est parlé dans l'Evangile: «Le père dont vous êtes les fils, c'est le diable; et vous voulez accomplir les désirs de votre père» (Jean 8, 44)¹.

«Après donc que nous l'aurons quitté, émigrés des réalités visibles aux invisibles, nous pourrons dire avec l'Apôtre . . . : «Pour nous, notre cité est dans les cieux . . . » (Phil. 3, 20)².»

Développant sa vision à ce sujet, Cassien souligne l'insuffisance des deux premiers renoncements. Il dit: «Le profit serait médiocre d'embrasser le premier renoncement, fût-ce avec une souveraine dévotion de foi, si l'on n'accomplissait le deuxième avec un soin pareil et d'une égale ardeur. Celui-ci réalisé nous donnera la possibilité de passer au troisième³.»

Le signe que nous aurons obtenu réellement la perfection de ce troisième renoncement: en notre âme, nulle trace désormais de cette sorte d'embonpoint de la vie animale et charnelle dont elle était tout appesantie; mais une main savante a limé chez elle et usé tous sentiments et dispositions terrestres, et la méditation constante des choses de Dieu, l'exercice de la contemplation l'ont si bien fait passer dans le monde de l'invisible que, tout attentive aux choses célestes et incorporelles, elle n'a plus conscience de son vêtement de chair ni du lieu qu'il occupe. Ravissements et transports admirables! L'ouïe demeure insensible aux voix du dehors; les hommes passent, et la vue n'en est pas impressionnée; que dis je? A côté, en face de nous, se dressent les objets et les masses les plus énormes, et nos yeux de chair ne les aperçoivent pas.

«Celui-là seul entendra la vérité et la vertu de ces paroles que l'expérience a instruit, et dont le Seigneur a . . . détaché les yeux du cœur de toutes les choses présentes⁴.»

¹ Conf. III 6, Sources Chrétiennes 42, p. 145/146, PL 49, 565 A, 567 A.

² Conf. III 7, Sources Chrétiennes 42, p. 147, PL 49, 567 AB.

³ Conf. III 7, Sources Chrétiennes 42, p. 146, PL 49, 566 B, 567 A.

⁴ Conf. III 7, Sources Chrétiennes 42, p. 147s, PL 49, 567 C, 568 A.

D'après les textes cités, nous voyons combien était élevée la conception de la perfection chez Cassien.

Examinons maintenant comment saint Jean Climaque formule sa pensée à ce sujet. Il dit : «Nul n'entrera couronné dans le palais céleste, s'il n'a pas accompli le premier, le second et le troisième renoncement. Le premier est le renoncement à toutes choses, à toutes personnes, à tous parents. Le second est le renoncement à sa propre volonté. Et le troisième, — la répudiation de la vanité qui résulte de l'obéissance» (II 9)¹.

On peut se demander pourquoi Jean Climaque n'a pas suivi la formulation de Jean Cassien, à propos duquel, dans son œuvre célèbre *l'Echelle*, pleine du feu céleste, il s'exprime en termes très élogieux. «De l'obéissance, dit-il, naît l'humilité, de l'humilité naît la discrétion suivant la remarque très excellente et très sublime du grand Cassien dans sa Conférence sur la discrétion» (Conf. II 10)².

Il ne fait aucun doute que Cassien appartient à la tradition des Pères d'Orient, qu'il est au nombre de leurs principaux disciples et héritiers, qu'il a été formé au milieu d'eux et que, jusqu'à la fin de sa vie, il a gardé une profonde vénération pour eux, les considérant comme les modèles de la plus grande perfection. Néanmoins, il est évident que son œuvre n'est pas simplement un emprunt fait chez les Pères orientaux, mais bien l'expression de ses propres vues de ce qu'il a lui-même vécu et assimilé, étant lui-même devenu le porteur authentique de cette vie. Bien plus, par ses écrits il exerça, par la suite, une influence sur les Pères orientaux, car avec un grand art et une profonde connaissance il ordonna en un système l'enseignement ascétique et la tradition des Pères orientaux. Souvent, il s'élève du plan purement ascétique au plan mystique et théologique.

Si nous confrontons attentivement l'Echelle avec les Conférences de Cassien, nous verrons que Jean Climaque s'est beaucoup

¹ Jean Climaque, *L'Echelle Sainte ou Les Degrés pour monter au ciel*. Trad. franç. par Arnauld d'Andilly, Paris 1658, Degré II 9, p. 26. PG 88, 657A. Οὐδείς ἐν τῷ οὐρανῷ νυμφῶνι στεφανηφορῶν ἐλεύσεται, μὴ τὴν πρώτην, καὶ δευτέραν, καὶ τρίτην ἀποταγὴν ἀποταξάμενος· λέγω δὴ τὴν πάντων πραγμάτων, καὶ ἀνθρώπων, καὶ γονέων· καὶ τὴν ἐκκοπὴν τοῦ ἰδίου θελήματος, καὶ τρίτην ἀποταγὴν τῆς κενοδοξίας, τῆς ἐπακολουθοῦσης τῇ ὑπακοῇ.

² Echelle, Degré IV 104, p. 92. PG 88, 717 B. . . . ἐκ ταπεινώσεως διάκρισις, ὡς καὶ τῷ μεγάλῳ Κασσιανῷ ἐν τῷ Περὶ διακρίσεως αὐτοῦ λόγῳ πεφιλοσόφηται κάλλιστά τε καὶ ὑψηλότατα.

inspiré de Cassien. On pourrait établir une longue liste de correspondances presque littérales; en voici deux exemples:

Cassien

Montés, comme lui, à cette dignité si haute, nous aurons le pouvoir et la force de commander: les pensées que nous ne voulons pas suivre ne nous entraîneront plus; mais il nous sera loisible de nous attacher avec fermeté à celles qui nous font goûter les délices de l'esprit. Aux suggestions mauvaises nous commanderons: Allez, et elles iront; aux bonnes, nous dirons: Venez, et elles viendront. A notre corps, c'est-à-dire à notre serviteur, nous prescrirons de garder les lois de la chasteté et de l'abstinence, et il obéira ...¹.

Climaque

Sois comme un roi dans ton cœur, assis sur le trône élevé de l'humilité, et ordonne au rire: «Va, et il ira», et aux douces larmes! «Venez, et elles viendront», et au corps, ce serviteur et ce tyran, «Fais ceci, et il le fera» (Matth. 8, 9)².

Cassien

Peut-on croire qu'il y ait jamais eu un homme encore dans les liens de ce corps, fût-il éminent parmi les justes et les saints, qui ait pu posséder ce bien au point de ne jamais interrompre la divine contemplation ni de se laisser détourner par des pensées terrestres, ne serait-ce qu'un bref instant, de Celui qui seul est bon³?

Climaque

Quel est celui qui a passé tout son temps dans le monastère d'une manière si pieuse qu'il n'ait jamais perdu ni un jour, ni une heure, ni un instant, mais les ait consacrés au Seigneur, pensant qu'il ne reverrait pas deux fois le même jour dans sa vie⁴.

Et s'il en est ainsi, c'est-à-dire si saint Jean Climaque s'inspirait bien souvent des écrits du «grand Cassien», et maintes fois l'a suivi dans son œuvre *l'Echelle*, pourquoi donc a-t-il modifié essentiellement la formule de Cassien relative à la nécessité des trois renoncements, changeant l'étendue et le contenu de chacun

¹ Conf. VII 5, Sources Chrétiennes 42, p. 250. PL 49, 673 C, 674 A.

² Echelle, Degré VII 40, p. 153. PG 88, 808 D, 809 A.

³ Conf. XXIII 5. PL 49, 1251 B.

⁴ Echelle, Degré VII 42, p. 153. PG 88, 809 A. .

des renoncements? Est-ce l'indice d'un changement survenu dans l'expérience ascétique des Pères? Fut-ce une heureuse et positive évolution ou, au contraire, une perte, une décadence à un niveau inférieur? Peut-on considérer la formule de Jean Climaque plus parfaite que celle de Cassien? De telles questions sont permises dans le cas présent car, d'une part, l'auteur de *l'Echelle* a été considéré dans tous les siècles en Orient comme une autorité de premier plan et indubitablement plus grande que celle de Cassien, étant l'une des plus sublimes expressions de l'esprit contemplatif de cet âge d'or de l'ascétisme chrétien; et, d'autre part, parce que la formulation de Climaque des deux renoncements supérieurs (c'est-à-dire le deuxième et le troisième) donne, à première vue, plutôt l'impression d'un appauvrissement dans l'ordre de la contemplation.

Passons maintenant à la confrontation de l'étendue et du contenu des formulations des trois renoncements chez ces deux éminents docteurs. Au premier abord, nous constatons qu'elles ne sont pas d'égale importance. Alors que saint Jean Cassien, au premier stade, ne parle que d'une séparation corporelle de ce monde et du mépris de toutes ses richesses et de ses biens, saint Jean Climaque exige, déjà au même stade, l'abandon de tous les hommes y compris des parents, ce qui est inclus, chez Cassien, dans le deuxième renoncement.

Dans le deuxième renoncement, Cassien parle, d'une manière générale, de la lutte ascétique contre les vices de l'esprit et de la chair, du détachement des parents et de l'abandon des habitudes antérieures tant dans la façon de penser que dans les règles morales. A cette même étape, saint Jean Climaque, lui, ne parle que de l'abdication de la volonté.

En ce qui concerne le troisième renoncement, nous voyons chez saint Cassien un magnifique développement de l'état de contemplation s'élevant jusqu'aux plus hauts degrés. Dans le même renoncement, saint Jean Climaque ne parle que de la répudiation de la vanité.

Toutefois, nous aimerions souligner ici l'unité d'esprit et de tradition malgré la différence extérieure des formules qui témoigne, simplement, de l'authenticité de deux expériences personnelles. L'unique différence réside dans la portée du premier renoncement. Pour celui qui entre dans la voie de l'ascèse, Cassien estime suffisant l'abandon extérieur du monde et des acquisitions matérielles, en situant à la seconde étape la lutte contre les passions et les

habitudes antérieures. Tandis que Jean Climaque exige, dès le début, le renoncement à tout être humain, faute de quoi il considère comme précaire le départ du monde.

Dans le deuxième renoncement, Jean Climaque parle, lui aussi, de la lutte avec les passions; mais en demandant du moins le renoncement à sa propre volonté, par cela-même il indique d'une manière plus précise le moment central et le plus essentiel de cette lutte, et c'est là, indubitablement, la supériorité de sa formulation.

Pour le troisième renoncement aussi, l'expression de saint Jean Climaque est plus parfaite, bien qu'elle demeure, par son contenu, tout-à-fait semblable à celle de saint Cassien. Celui-ci, au troisième stade parle du détachement de l'intelligence de tout le visible et du ravissement dans la contemplation de l'invisible et de l'éternel. Or, dans une âme qui ne serait pas encore parfaitement purifiée des passions, cette expression pourrait déchaîner l'imagination, car «l'invisible et l'éternel» se trouvent encore, si l'on peut dire, hors de l'homme; au contraire, la formulation de Jean Climaque — «la répudiation de la vanité» — introduit l'ascète dans le fond même de la lutte intérieure et ne permet pas à son intelligence de planer dans les «hautes sphères», mais l'oblige à demeurer vigilant jusqu'à la fin.

Nous nous permettons d'exprimer notre opinion quant à la supériorité des formulations de Jean Climaque, mais, nous le soulignons, elles ne sont plus parfaites que par rapport à leur aspect ascétique et pédagogique, étant dans leur fond, dans leur essence, identiques aux formulations de Cassien. Arrêtons-nous un instant sur ce point.

La répudiation de la vanité, chez Jean Climaque, n'est rien d'autre qu'un moyen ascétique pour faire passer notre esprit dans le monde éternel. Par ce renoncement, le moine est délivré du pouvoir de ce monde et remporte la victoire. Mais que signifie triompher du monde? Dans l'histoire de l'Eglise, nous connaissons un genre de sainteté très particulier — la «folie en Christ». Cet exploit spirituel exprime le troisième degré de renoncement de la manière la plus totale. «Le commencement de notre victoire sur la vaine gloire», dit saint Climaque, «est le frein que nous donnons à notre langue et l'amour pour les humiliations et les mépris. Le progrès est le retranchement de toutes les choses qui peuvent nourrir la vanité de notre esprit. Et la fin (si toutefois il peut y avoir quelque fin dans un abîme) est de se porter à faire

devant les hommes tout ce qui peut nous humilier et de n'en ressentir pas la moindre peine¹. Le but du «fou en Christ», en effet, est d'être la risée de tous. Nombreux sont ceux qui ne peuvent pas comprendre cette voie et la considèrent même quelquefois comme une perversion. Et pourtant, dans son essence, elle est le plus sûr moyen de fuir la vaine gloire et de gagner ainsi la véritable victoire sur le monde.

Le Seigneur dit: «Vous ne voulez pas venir à Moi pour avoir la vie. Je ne prends pas Ma gloire des hommes. Mais Je vous connais: vous n'avez point en vous l'amour de Dieu . . . Comment pouvez-vous croire, vous qui prenez votre gloire les uns des autres, et qui ne cherchez point la gloire qui vient de Dieu Seul?» (Jean 5, 40-44)².

Accepter la gloire des hommes est donc, selon la parole du Christ, un obstacle même pour la foi. Et cela est clair, car l'esprit de la vaine gloire n'est pas celui de la Vérité. Et Saint Paul écrit: «Maintenant, est-ce la faveur des hommes que je désire, ou celle de Dieu? Est-ce que je cherche à plaire aux hommes? Si je plaisais encore aux hommes, je ne serais pas serviteur du Christ» (Gal. 4, 10); immédiatement après il continue: «Je vous déclare, frères, que l'Evangile qui a été annoncé par moi n'est pas de l'homme; car je ne l'ai pas reçu ni appris d'un homme, mais par une révélation de Jésus-Christ» (Gal. 1, 11-12). Par conséquent, si cet Evangile n'est pas de l'homme et si ce n'est pas d'un homme qu'on l'apprend, il est hors de doute que le renoncement à la vanité, tel que le conseille Jean Climaque, élève assurément l'esprit de l'homme dans le monde divin.

Le troisième renoncement de Jean Climaque qui ne prescrit que la lutte contre la vanité découle de la doctrine propre à toute la tradition de l'Eglise orientale sur la nature du péché originel. Selon cette doctrine, l'orgueil est «le principe de tous les péchés et de tous les crimes». Les deux Docteurs en accord disent que «le mal de l'orgueil est l'adversaire de Dieu Lui-même»³.

¹ Echelle, Degré XXI 39, p. 284. PG 88, 956 B. Ἀρχὴ μὲν ἀκενοδοξίας — φυλακὴ στόματος, καὶ ἀτιμίας ἀγάπη· μεσότης δὲ — ἀνακοπή πάντων τῶν νοουμένων τῆς κενοδοξίας ἐπιτηδευμάτων· τέλος δὲ, εἴπερ ἄρα καὶ ἔστι τῇ ἀβύσσῳ τέλος, τὸ τὰ πρὸς ἀτιμίαν συνθελοῦντα ἐπὶ πλῆθους ἐπιτηδεύειν ἀνεπαισθήτως.

² Cf. Inst. XI 12, p. 497. PL 49, 410 B, 411 A.

³ Cf. Inst. XII 7, p. 515, Echelle, Degré XXII 1 et 10, p. 287, 289. PG 88, 965 B, D, 968 A.

Après avoir donné plusieurs citations de la Sainte Ecriture, Cassien dit: «Ainsi, les exemples et les témoignages de l'Ecriture prouvent manifestement que le fléau de la superbe, le dernier dans l'ordre de la lutte, est néanmoins le premier par l'origine, principe de tous les péchés et de tous les crimes; que, non content d'anéantir, comme les autres vices, la vertu qui lui est contraire, c'est-à-dire l'humilité, il les fait périr toutes à la fois¹.»

En le suivant, saint Jean Climaque dit: «Admettons qu'il y ait douze passions; mais si on s'attache volontairement à l'une d'elles, l'orgueil, alors elle remplit à elle seule la place des onze autres².»

Pour conclure, nous voudrions souligner que saint Jean Cassien, en Orient, a toujours été considéré comme un docteur de l'Eglise pleinement orthodoxe et que l'on n'a jamais retenu les accusations de semi-pélagianisme que l'on porte contre lui en Occident jusqu'à nos jours³.

Mais ce problème sort du cadre de notre communication.

¹ Inst. XII 6, p. 513. PL 49, 432 A.

² Echelle, Degré XXII 6, p. 288. PG 88, 965 D. *Ὑπόθου μοι εἶναι δώδεκα πάθη τῆς ἀτιμίας . . . ἐὰν ἐν τούτων, λέγω δὴ τὴν οἰησιν, ἀγαπήσης θελήματι, ἐκεῖνο ἀναπληρώσει τὸν τόπον τῶν ἑνδεκα.*

³ Voir en particulier la plus récente traduction des Conférences par Dom Pichery, Sources Chrétiennes 42. Dans son Introduction p. 22, il déclare que: «Cassien accorde presque tout à saint Augustin, sauf un seul point, mais qui renferme tout le venin de l'erreur semi-pélagienne: l'initiative de l'acte bon peut, quelquefois du moins, appartenir à l'homme, et celui-ci peut, alors, attirer la grâce par un commencement de bonne volonté» (Conf. XIII 11).

La théologie mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite

J. VANNESTE S. J., Louvain

L'auteur inconnu qui se cache sous le pseudonyme de Denys l'Aréopagite, ne cesse d'intriguer philosophes et théologiens. Son œuvre se limite à quatre traités et dix lettres: la *Théologie mystique*, en cinq chapitres, deux cents lignes environ de l'édition Migne; ensuite un traité un peu plus long qui, logiquement, devrait la précéder, les *Noms divins*; enfin deux traités étroitement liés entre eux, la *Hiérarchie céleste* et la *Hiérarchie ecclésiastique*. Nous limitons notre étude à un seul des traités, le plus bref et le plus dense des quatre: *περι μυστικῆς θεολογίας*¹.

Au point de départ de cette étude, nous nous trouvons dans une situation désavantageuse. Nous ignorons en effet quel est l'auteur du corpus dionysien. En 1895, Joseph Stiglmayr et Hugo Koch établirent, chacun de leur côté, le pseudonymat du soi-disant disciple de saint Paul et démontrèrent, en le reléguant dans la seconde moitié du cinquième siècle, qu'il ne pouvait être le disciple de saint Paul dont il prenait le masque. Depuis, de nombreux essais d'identification ont été entrepris, sans toutefois aboutir à une solution définitive: on a pensé à Sévère d'Antioche, puis à Pierre l'Ibérien, enfin à Pierre le Foulon, mais aucun de ces personnages ne semble avoir droit à la paternité des écrits aréopagitiques. Devant cette inconnue, force nous est d'expliquer Denys par le seul Denys. Ce principe semble, à première vue, facile à appliquer; il nous impose toutefois une méthode des plus exigeantes.

En effet, la signification d'un vocable, la portée d'une expression varient selon le système qu'ils contribuent à exprimer. C'est le cas, par exemple, pour les termes *θεολογία* et *μυστικός*, de même

¹ De la Hiérarchie céleste, l'édition critique a paru dans Sources chrétiennes 58, Edit. du Cerf, Paris 1958. Pour les autres traités, nous citons l'édition Migne, PG 3.

pour l'expression *πάντα ἀφελών*¹: une traduction prématurée, faite selon une optique déterminée, fausserait aisément l'interprétation d'un texte, voire du système tout entier. Il n'est pas indiqué, croyons-nous, d'interpréter *θεολογία* comme le font les scolastiques médiévaux, c'est-à-dire, science de Dieu et du divin à partir du donné révélé. De même *μυστικός* ne comporte pas encore, chez Denys — nous espérons le démontrer — les mêmes résonances psychologiques qu'il obtiendra au cours du XIX^e siècle. Et si l'on traduit l'expression *πάντα ἀφελών* en renonçant à tout, on se place dans une perspective ascétique qui est peut-être tout à fait étrangère à l'auteur. Ces quelques exemples démontrent qu'une analyse rigoureuse des termes est nécessaire. Comme la technique littéraire du pseudo-Denys emprunte en outre le langage conventionnel des cultes à mystère, le danger d'un *hineininterpretieren* est loin d'être imaginaire.

On peut se demander s'il ne suffirait pas, pour comprendre la *Théologie mystique*, de la lire et de la commenter tout bonnement, comme l'ont fait tant de spirituels et tant de théologiens depuis Grégoire le Grand et Hilduin, abbé de Saint-Denys. En réalité, ce procédé ne résoud pas le problème. En ce milieu du XX^e siècle, nous nous voyons confrontés à des interprétations totalement divergentes sur la portée et la valeur de la théologie mystique dionysienne. Pour trancher, il nous faut bien avoir recours à une méthode nouvelle qui, nous l'espérons, sera plus rigoureuse.

Nous nous demanderons d'abord quel est le donné sur lequel opère notre auteur et quelle est la nature de l'union à Dieu qu'il prétend nous décrire. Nous rechercherons donc s'il se présente à nous comme ayant été favorisé personnellement d'une expérience mystique. La plupart des interprètes du pseudo-Denys partent de la supposition tacite qu'il en est ainsi, à cause sans doute du terme de mystique qui figure dans le titre de l'ouvrage. Mais, nous venons de le dire, il faudra tout juste déterminer quelle réalité ce vocable recouvre. Or nous constaterons que l'auteur ne fait jamais appel lui-même à une expérience privilégiée dont il aurait été le sujet, et qu'aucun document d'autres sources ne permet de lui en attribuer une. Nous examinerons ensuite les expériences d'autres personnages auxquelles Denys se référerait éventuellement; et là aussi, nous verrons que ce ne sont pas des faits d'expérience vitale qui forment le point de départ de son système.

¹ *Πάντα ἀφελών*: De mystica theologia (MT) I 1, PG 3, 1000 A.

Ce premier point éclairci, nous chercherons ensuite à intégrer les éléments essentiels de sa doctrine mystique dans une structure qui en recouvre adéquatement le contenu. Nous n'aurons atteint notre but si, d'une part, tous les éléments de la pensée dionysienne sans exception trouvent leur place dans le système, et si, d'autre part, celui-ci respecte la pureté de la doctrine de l'auteur et évite l'intrusion de tout autre élément. Il faudra donc dégager la structure intelligible de la mystique dionysienne afin de situer chaque élément dans l'ensemble selon sa valeur propre. Comme il s'agit ici d'une théologie mystique, nous devons éliminer tout ce qui, dans le phénomène mystique décrit, est contingent, accidentel et, en somme, extrinsèque, pour rejoindre la démarche essentielle sous l'affabulation mystérique que, par suite d'une tradition littéraire, l'auteur a adoptée.

Au point de départ de notre étude, nous posons qu'il n'est légitime ni de postuler a priori chez l'auteur une expérience mystique privilégiée ni de l'exclure a priori. La question doit être tranchée par les textes. Or il n'existe dans les quatre traités dionysiens aucun passage qui fasse appel à une telle expérience, qui la raconte ou qui en évoque le souvenir. Il n'y a rien que nous puissions comparer, par exemple, à ce que saint Paul raconte dans la deuxième aux Corinthiens sur l'élan qui l'emporta au troisième ciel et lui fit entendre des paroles secrètes que l'homme ne peut divulguer, ni aux brûlantes descriptions d'une Thérèse d'Avila ou d'un Jean de la Croix, pour prendre des exemples plus récents. Si vraiment l'auteur avait l'intention de systématiser une expérience personnelle, ce silence a de quoi nous surprendre.

Mais outre cet argument général *e silentio*, nous avons quelques indices plus précis. Dans la prière qui ouvre le traité, Denys formule le vœu «d'être conduit au plus haut sommet des Ecritures mystiques»¹. Il le répète, au chapitre II, en disant qu'il «désire ardemment, avec son ami Timothée, pénétrer dans cette Ténèbre toute lumineuse»². Ceci n'implique-t-il pas qu'il a seulement l'espoir de réaliser l'union sans prétendre l'avoir expérimentée? De même au chapitre III, où il annonce l'entrée imminente «dans la Ténèbre qui est au-delà de l'intelligence»³, rien n'indique que

¹ MT I 1, PG 3, 997 A.

² MT II, PG 3, 1025 A.

³ MT III, PG 3, 1033 B.

sa démarche mystique sera couronnée de succès. La montée par les négations, qui était la seule voie d'accès au Transcendant, se termine par une négation aussi totale que possible. C'est là-dessus que l'auteur nous laisse à la fin de son traité. Pas un cri, pas une lueur de joie, mais une carence totale de témoignage.

Tout ceci ne doit pas nous étonner pour autant: Denys se présente comme un théologien qui enseigne et défend un système, une théorie de connaissance. Il s'appuie, pour justifier sa doctrine de théologie mystique, sur l'autorité des «théologiens», mais sans faire appel à une expérience concrète, dont il aurait été le sujet. Ce qui nous surprend, c'est que l'enseignement de ces théologiens porte souvent sur des thèses de philosophie qui ne touchent que de très loin la Parole révélée. Écoutons l'apologie que Denys entend faire de son traité mystique. Il vient de terminer les *Noms divins*, où il n'a cessé de déprécier la théologie affirmative. Il écrit:

«Ce n'est que poussés par le désir de savoir et de dire quelque chose sur la nature ineffable (de Dieu) que nous lui consacrons, en premier lieu, le plus vénérable des noms; et si, sur ce point, nous nous trouvons peut-être d'accord avec les théologiens, en tout cas, nous serons restés loin de la vérité dans notre entreprise. Et, pour cette raison, ces mêmes théologiens ont préféré de beaucoup la voie ascendante par les négations; car celle-ci . . . établit finalement le contact avec le Transcendant, pour autant que nous puissions en être capables.»¹

Le choix de cette théologie négative qui conduit logiquement à l'union à Dieu, est donc préférence des théologiens pour une méthode de connaissance plus adéquate au caractère transcendant de son Objet. L'invasion mystique est toute autre qu'une préférence de doctrine.

Le début des *Noms divins* témoigne d'une même préoccupation. Remarquons d'abord qu'une longue introduction de trois chapitres pose le problème d'une «autre» connaissance de Dieu, supérieure à celle des *Noms divins*. L'exposé systématique, voilé quelque peu par les artifices du langage mystérique, la manière même de présenter les arguments, le recours factice à l'autorité de la sainte Écriture, tout indique le théoricien qui veut enseigner la vérité d'une doctrine. Ceci est confirmé par le témoignage explicite de l'auteur dans la septième lettre. Refusant toute polémique «avec les Grecs ou avec d'autres adversaires», Denys écrit: «Il me suffit d'abord de connaître le vrai, puis une fois connu, de

¹ De divinis nominibus (DN) XIII 3, PG 3, 981 A B.

l'exposer convenablement¹.» S'il y avait lieu d'invoquer une expérience privilégiée, source d'une certitude nouvelle, il n'aurait pas manqué d'en faire état.

Mais l'exposé même de la *Théologie mystique* se présente bien plus comme l'élaboration graduelle d'un système que comme une description d'une expérience concrète. Certes, il y a la prière du début, il y a toute la typologie de Moïse, modèle et guide des mystiques chez les Pères grecs. Mais ces éléments plus spécifiquement religieux sont constamment repoussés à l'arrière-plan par une volonté impérieuse de systématisation : ils cèdent le pas à la formulation exacte et rigoureuse d'une structure intelligible, imposée avec une logique inexorable. Comme nous le verrons plus loin, l'initiation au mystère, selon la conception de l'Aréopagite, se déploie en trois moments qui se trouvent logiquement impliqués l'un dans l'autre.

Il y a enfin la question du titre même : théologie mystique. Quelle valeur faut-il lui attribuer ? Ne contient-il aucune référence à une expérience personnelle ? Il est vrai qu'au quatrième siècle, les Cappadociens possédaient déjà une notion exacte de la théologie chrétienne, faite aussi bien de contemplation amoureuse et d'union à Dieu, que de connaissance précise du dogme. Mais Denys, en se rangeant parmi les théologiens, a-t-il en vue cette théologie-là ? Car il n'est pas moins vrai que le néoplatonisme du V^e siècle, dont Proclus est le grand représentant, parle avec enthousiasme des grandeurs de la *θεολογία*. Comme l'œuvre de Denys est un lieu de rencontre et de fusion du christianisme et du néoplatonisme, force nous est de prendre le mot théologie chez Denys dans son sens le plus général : celui de science de Dieu, de connaissance que nous avons de Dieu. Chez Denys, cette science s'élabore à partir du fait de l'émanation des êtres, celle-ci considérée, selon la perspective chrétienne, comme création. Cette science procède par voie d'affirmations et de négations. Rejetant la théologie affirmative comme inadéquate à l'objet transcendant et inconnaissable, Denys préfère « la montée par les négations »², une théologie négative, comme seule voie d'accès à une véritable connaissance de Dieu.

L'épithète mystique qui précise l'objet formel de cette théologie dionysienne exige, croyons-nous, une interprétation aussi

¹ Ep. VII, PG 3, 1080 A.

² DN XIII 3, PG 3, 981 B.

large et générale que le terme de «théologie». Nous proposons le sens primitif de «mystique», c. à. d. appartenant au mystère, mystérieux. Reste à savoir quel mystère l'auteur a ici en vue. Est-ce le mystère du salut, révélé par Dieu «à la fin des temps», prêché par l'apôtre saint Paul? Ou plutôt le mystère de la transcendence de Dieu, qui éblouit le philosophe? En tout cas, la question mérite d'être posée et la réponse n'est pas évidente.

En somme, ni le contenu du traité, ni son titre ne nous amènent à croire que l'auteur ait voulu y décrire et y analyser une expérience mystique personnelle.

Mais peut-être d'autres hommes spirituels, d'autres mystiques ont-ils servi de modèle ou de point de référence; peut-être leurs expériences ont-elles servi de base à l'élaboration d'une doctrine spécifiquement chrétienne de la mystique. Si Denys lui-même n'est pas personnellement un mystique, rien ne l'empêche d'être à tout le moins un «docteur mystique», selon le titre que le Moyen Age lui a décerné. En cette occurrence, trois noms méritent d'être retenus: ceux de saint Paul, de Moïse et de Hiérothée.

Chez saint Paul, de nombreux théologiens admettent une expérience mystique authentique. Or, la seule allusion valable qu'y fait Denys, se trouve dans la cinquième lettre. A y regarder de près, on n'y trouve pas plus qu'un rappel de l'intuition fondamentale du système dionysien, celle de la transcendence inconnaissable et de la causalité universelle de Dieu. Rien n'évoque ici les privilèges du grand apôtre. D'ailleurs, la doctrine de saint Paul n'a laissé aucune trace dans l'ensemble de l'œuvre dionysienne: les quelques citations des épîtres et la vénération avec laquelle Denys parle occasionnellement de lui, entrent plutôt dans le jeu du pseudonymat; elles n'influencent guère la substance de la doctrine.

Passons à Moïse, prophète et homme de Dieu dans l'ancien Testament. Son ascension du Sinaï «où il ne voit pas Dieu et entre ensuite dans la Ténèbre» est longuement expliquée au premier chapitre de la *Théologie mystique*¹. Malheureusement, le récit scripturaire a été littéralement vidé de son contenu mystique: les quelques données bibliques, soigneusement choisies, n'ont d'autre fonction que d'illustrer un enseignement philosophique sur l'incognoscibilité de Dieu et sur la montée par les négations, conduisant l'homme à l'inconnaissance.

¹ MT I 3, PG 3, 1000 D.

Hiérothée enfin, le maître fameux, dont Denys se dit l'élève respectueux et le commentateur fidèle, a tous les traits d'un philosophe. C'est à lui que Denys applique la célèbre expression *παθὼν τὰ θεῖα*¹, citée à satiété dans nos manuels. Elle ne suffit nullement à prouver qu'il s'agisse chez lui d'une expérience mystique chrétienne. Cette formule d'origine aristotélicienne² désigne tout au plus une influence divine d'un caractère assez vague, par laquelle Hiérothée, philosophe et poète, «communie» avec le contenu de son enseignement mystérieux. Rien n'indique ici la mouvance de la grâce surnaturelle: pour y trouver l'implication du surnaturel, il faudrait bien l'y mettre.

Arrivés à ce point de notre recherche, nous pouvons répondre par la négative à notre première question et conclure que nous ne trouvons pas de raison de poser, au point de départ du système dionysien et comme objet qu'il s'attache à élaborer, une expérience mystique qui soit à la fois historiquement attachée à une personne et spécifiquement chrétienne.

Ainsi, quand nous entreprenons de dégager la structure rationnelle de la théologie mystique dionysienne, nous n'avons à tenir compte que du texte même du traité. Si nous le soumettons à une analyse respectueuse et serrée, nous pouvons escompter qu'il nous livrera son secret. Nous procéderons par une réduction à l'essentiel et par une reconstruction de la démarche mystique selon les conceptions de l'auteur. Or, une question se pose aussitôt: peut-on justifier cet isolement de la *Théologie mystique* dans l'ensemble des œuvres de l'Aréopagite? N'est-ce pas appauvrir indûment sa doctrine que de dépouiller cette théologie de ce qui pourrait la rendre plus «mystique», au sens moderne du mot?

A cette objection, nous croyons pouvoir répondre que cet isolement est la seule méthode qui permette de résoudre une antinomie que nous allons formuler à l'instant. En effet, le petit traité dionysien constitue un corps de doctrine bien défini, qui ne souffre pas l'intrusion d'éléments d'un ordre différent, sinon l'on risque d'altérer notablement la pensée même de l'auteur. Il est par conséquent nécessaire de déterminer la situation exacte de la *Théologie mystique* par rapport aux autres écrits de l'Aréo-

¹ DN II 9, PG 3, 648 B.

² Cf. fragm. 15 (Rose), cité par W. Jaeger, Aristotle, 2nd Edition, Oxford 1948, p. 160.

pagite. L'on comprendra dès lors le sens et les limites de l'isolement auquel nous allons procéder.

Sans doute, les quatre ouvrages, les *Noms divins*, la *Théologie mystique* la *Hiérarchie céleste* et la *Hiérarchie ecclésiastique* sont de la même main et manifestent une même ontologie générale, dont l'inspiration néoplatonicienne est très nette. De cette ontologie, la thèse centrale peut se formuler ainsi: Il y a un seul Dieu transcendant, inconnaissable et cause universelle; tout émane de Lui et tout se ramène à Lui. Autour de Dieu ainsi conçu s'édifie, en d'innombrables triades, l'univers des formes, des êtres et des choses matérielles. Le mouvement de la causalité émanatrice d'une part, et, d'autre part, le retour cosmique des Hiérarchies, complètent cette vision grandiose de l'Un et de tout ce qui, sorti de Lui, reflue vers Lui par la conversio.

Mais cette ontologie n'y est formulée nulle part en toutes lettres: elle se devine plutôt; il faut la reconstituer patiemment à l'aide de textes isolés et d'affirmations occasionnelles. Les traités dionysiens, surtout les *Noms divins* et la *Théologie mystique* n'ont pas la forme d'un manuel de théologie naturelle ou de métaphysique générale. Ils présentent plutôt une doctrine de catégories divines, exposées méthodiquement et illustrées, ça et là, par des versets de la sainte Ecriture. L'objet principal du pseudo-Denys, c'est la connaissance de Dieu. Dans les *Noms divins* et la *Théologie mystique*, elle est même sa préoccupation exclusive. Ce désir d'une connaissance vraie de Dieu se manifeste aussi, quoique à l'arrière-plan, dans les deux *Hiérarchies*: ici, ce que l'auteur traite directement, c'est la connaissance des anges d'une part, et d'autre part celle des rites et des symboles chrétiens, comme autant de manifestations du divin.

Remarquons toutefois que les deux groupes d'ouvrages se situent dans la même perspective: ils veulent, tous deux, chacun selon sa méthode, nous amener à l'union avec Dieu. A propos de chacun des deux hiérarchies, Denys formule de la même manière la finalité qui leur est immanente: «Le but d'une hiérarchie est donc l'assimilation à Dieu et l'union avec Lui, selon qu'il convient à chaque être¹». Dans l'autre groupe, le but est décrit dans ce conseil que Timothée reçoit au début de son initiation: «Tends-toi autant que possible, par voie d'inconnaissance, vers l'union avec Celui qui transcende toute essence et toute connaissance²».

¹ De coelesti hierarchia III 2 et De ecclesiastica hierarchia II 11.

² MT I 1, PG 3, 1000 A.

Dans l'un comme dans l'autre groupe d'ouvrages, il est donc question d'un retour à Dieu, aboutissant à une union avec Lui. Mais s'agit-il dans les deux cas d'une même union à Dieu, d'un même retour à Dieu? A dire vrai, il nous semble que des vocables identiques recouvrent ici des réalités bien différentes. Nous osons même affirmer que ces deux formes d'union sont irréductibles, du fait qu'ils appartiennent à une optique différente.

Remarquons d'abord qu'une juxtaposition de deux systèmes, ayant chacun leur mode d'union propre, n'a rien de surprenant pour un néoplatonicien du V^e siècle. C'est par exemple le cas de Proclus, chez qui nous trouvons la description systématique la plus claire du type de néoplatonisme dont les œuvres de l'Aréopagite sont imprégnées. Comme le remarque E. R. Dodds, dans l'introduction aux *Elements of Theology* de Proclus, l'histoire du néoplatonisme est plus complexe qu'on ne le croit souvent. La *θεωγία* de Plotin, grâce à sa haute valeur spirituelle, avait constitué un sommet; quelques générations plus tard, on l'abandonne et l'on recherche le salut dans la «théurgie» de Jamblique, sorte de philosophie religieuse à base de rites symboliques et de formules mystérieuses. La théologie néoplatonicienne glissait lentement vers une cosmologie superstitieuse. A cette évolution, le pessimisme croissant du monde antique, condamné à mourir, n'était pas étranger. L'idéal sublime de l'unification plotinienne «avait cessé d'être une expérience vivante... et était devenu une pieuse formule sur les lèvres des professeurs»¹. Dans l'œuvre de Proclus, ces deux courants débouchent dans son système philosophique, à la fois plus rationnels et davantage impliqués dans une théosophie magique et mystérique².

Ces deux démarches de l'esprit humain, la théologie et la théurgie, nous semblent correspondre exactement à la trame de l'œuvre dionysienne. Certes, il y a tout l'apport chrétien dont nous constatons l'influence profonde. Néanmoins, cette systématisation explique bien le caractère à première vue surprenant de l'œuvre dionysienne.

Dans les *Hierarchies*, l'union à Dieu se réalise par le moyen d'un retour cosmique. Elle n'est pas le fait de la personne humaine

¹ Proclus, *The Elements of Theology*, edit., trad. anglaise et notes par E. R. Dodds, Oxford, Clarendon Press 1933, XIX-XX.

² Cf. Überweg-Prächter, *Grundriß der Geschichte der Philosophie I*, Die Philosophie des Altertums, Berlin 1926, pp. 590-647.

en tant que telle: chaque membre de la hiérarchie ne peut progresser que par l'intermédiaire nécessaire des ordres supérieurs. La démarche vers l'union est donc le fait de la communauté comme telle: l'union elle-même ne se réalise au sens plénier que par les êtres qui sont au sommet de ce vaste corps. L'âme individuelle et Dieu ne communiquent donc guère de personne à personne. Dans la hiérarchie ecclésiastique, l'activité principale consiste à trouver le divin, en découvrant le sens spirituel des rites et des symboles sacramentels. Mais la perfection de cette activité est réservée aux êtres du plus haut rang, et l'activité parfaite seule réalise l'union à Dieu.

Sans doute, Denys décrit en outre le rôle de l'amour dans l'univers. Elle est d'abord, en Dieu, la force extatique qui fait sortir le Transcendant de son En-Soi mystérieux et qui déclenche le mouvement de l'émanation. Communiquée aux êtres, cette force opère à l'intérieur de chaque triade. «L'amour divin est extatique, car il ne permet pas à ceux qui aiment de s'appartenir à eux-mêmes mais seulement à ceux qu'ils aiment. Et ils nous le montrent, les êtres les plus élevés, en devenant la providence pour ceux d'en bas; et les êtres du même rang, en étant la conservation de leurs égaux, et ceux d'en bas, en réalisant un retour plus divin vers les premiers rangs¹.» L'amour, dans l'univers dionysien, réalise donc une entente et une communion des membres de l'Eglise entre eux qui, au sommet de cet univers structuré, sont unis aux anges. Ceux-ci, à leur tour, sont unis au Premier Principe par les anges de plus haut rang.

Par contre, la communication intime et directe entre Dieu et l'âme est l'apanage exclusif de la «théologie», précisons, de la théologie mystique. L'union avec Dieu se réalise par l'âme individuelle, quand elle a traversé et dépassé toutes les affirmations et toutes les négations des réalités sensibles et des formes intelligibles.

D'une part retour cosmique, d'autre part «conversion» individuelle, ces deux modes d'union semblent irréductibles. Ils ne sont nullement intégrés par le pseudo-Denys dans une synthèse unique. Cette constatation nous a amené à répartir les écrits dionysiens en deux groupes nettement distincts, l'un, *Noms divins* et *Théologie mystique* ressortissant à la *θεολογία*, l'autre, les deux *Hiérarchies* appartenant à la *θεουργία*. Ainsi, dans l'œuvre du

¹ DN IV 13, PG 3, 712A.

pseudo-Denys, il y aurait une double saisie du divin et par suite, deux modes différents d'union à Dieu.

L'isolement de la *Théologie mystique* des *Hiérarchies*, afin de sauvegarder la pureté de sa doctrine, paraît donc pleinement justifié. S'il y a lieu de recourir, pour l'analyse critique, au traité des *Noms divins*, ce ne sera que pour retrouver des éléments de doctrine qui appartiennent en propre à la *Théologie mystique*.

Les conséquences immédiates de cette prise de position sont importantes. Un premier point est celui de la «purification», de la *καθάρισις* préalable à l'union divine. Chez les mystiques chrétiens traditionnels, chez un Grégoire de Nysse par exemple, un saint Bernard, une sainte Thérèse, la purification est d'ordre religieux et moral; elle se porte sur le péché et sur les passions. Or cet aspect fait pratiquement défaut dans la *Théologie mystique* du pseudo-Denys. Comme nous le verrons à l'instant, le premier point de la démarche mystique est, si l'on veut, un renoncement, un abandon, mais cet abandon concerne la connaissance affirmative des catégories divines. Il a donc une portée uniquement intellectuelle.

En second lieu, la démarche mystique dionysienne ne fait aucune place à l'amour spécifiquement chrétien. Même si l'on reconnaît à l'*ἔρως* dionysien tel qu'il est loué dans le *Noms divins*¹, une dimension chrétienne, le vocable, aussi bien que la réalité qu'il recouvre, sont absents du traité. A aucun moment de la montée individuelle, pas même dans la mention de l'extase, l'amour chrétien n'y joue un rôle.

Si donc, comme nous croyons l'avoir montré, les descriptions de l'auteur ne portent pas sur une expérience existentielle, et si, dans son œuvre écrite, la *Théologie mystique* peut-être légitimement étudiée à part des *Hiérarchies*, il convient maintenant de dégager la structure rationnelle de cette théologie mystique. L'analyse critique du texte montre que, sous un langage ésotérique se cache une synthèse très cohérente. Cette cohérence même constitue, pensons-nous, un argument en faveur de la fidélité de la reconstruction que nous allons tenter².

Signalons d'abord, pour éviter tout malentendu, que le vocabulaire de l'Aréopagite se caractérise non pas seulement par la ter-

¹ DN IV, PG 3, 12-17.

² On trouvera une description plus détaillée de cette structure dans notre livre: *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*. Desclée de Brouwer, Bruges 1959.

minologie conventionnelle des religions à mystère, mais aussi par une série de mots à signification polyvalente. Pour ne citer que deux exemples: *ἀγνοία* va du sens d'ignorance (synonyme alors de *ἄγνοια*) à celui de non-connaissance ou d'inconnaissance, et même à celui de Incognoscibilité (attribut propre du Transcendant). Il en va de même de *ἔνωσις*, qui oscille entre unité, unification et union. C'est par le contexte qu'il faudra dans chaque cas, décider de la valeur exacte à donner à ce terme.

La structure propre de la théologie mystique dionysienne n'est pas celle que proposent nos manuels de spiritualité: purification, illumination et perfection. Ce schème triadique très commode, que Denys connaît bien et qu'il emploie d'ailleurs abondamment, est propre au retour cosmique à Dieu: il constitue donc une doctrine des *Hiéarchies* et n'entre pas dans le cadre de la théologie mystique. Celle-ci possède une structure différente qui elle aussi, comporte trois moments; les mots-clefs nous semblent en être les suivants: *ἀπαλγεσις*, *ἀγνοία* et *ἔνωσις ὑπὲρ νοῦν*. Cette structure ternaire a d'ailleurs une valeur purement méthodique et n'implique pas la succession de différentes étapes dans le temps. Il s'agit plutôt d'aspects complémentaires, impliqués dans une même démarche mystique. Le moment essentiel est celui de la non-connaissance absolue et éminente, l'*ἀγνοία*. L'opération qui conduit à ce terme est le premier moment: nous le désignons, avec Denys, comme *ἀπαλγεσις*. La fin qui est proposée à cette inconnaissance est l'union suressentielle à Dieu, *ἔνωσις ὑπὲρ νοῦν*, troisième et dernier moment. Inséparables les uns des autres, ces trois moments constituent la structure rationnelle de la théologie mystique dionysienne.

La traduction de chacun des trois termes caractéristiques est délicate et comporte nécessairement un élément d'interprétation. L'on pourrait évidemment, pour observer une stricte neutralité, parler d'aphérèse, d'agnosie et d'hénose. Mais ce serait là esquiver la tâche essentielle de l'historien. Nous donnerons donc des traductions françaises que nous espérons objectives, tout en regrettant de n'avoir pas ici l'espace pour les justifier par une enquête philologique détaillée. Pour *ἀπαλγεσις*, nous aurions volontiers écrit retranchement; finalement, en raison du caractère complexe de l'opération logique visée par Denys, nous avons opté pour négation abstractive. *Ἀγνοία*, qui semble être central dans la structure dionysienne, est traduit par incon-

naissance. "Ενωσις enfin ne fait guère de difficulté et nous le rendons par union à Dieu.

Quand nous comparons la doctrine spirituelle de Denys aux grands courants de la spiritualité orientale, nous remarquons des différences bien tranchées. Il est vrai qu'il parle d'abandon (ἀπόλειπε) et de renoncement total (πάντα ἀφελών). Nous y rencontrons aussi le mot qui, chez les autres auteurs spirituels, évoque la purification de l'âme (καθαρώς)¹. Mais tout cela, chez lui, exprime autre chose que chez les auteurs chrétiens traditionnels. L'abandon que Denys conseille à Timothée comme amorce de la démarche mystique, vise uniquement la connaissance affirmative de Dieu, c. a. d. celle qui se sert de prédicats empruntés aux catégories sensibles et intelligibles. La condition précaire d'un tel mode de connaissance oblige le «théologien», s'il veut vraiment atteindre Dieu, à y renoncer et l'engage dans la montée par la voie négative: ἡ διὰ τῶν ἀποφάσεων ἀνοδος².

Ceci est illustré par deux exemples: le premier décrit, en l'expliquant, l'ascension de Moïse au Sinaï³; le second reprend pour son compte l'exemple plotinien du sculpteur⁴. L'un et l'autre révèlent à merveille l'essentiel de ce premier moment: il est une opération logique de négations successives portant sur tous les attributs divins. Le pseudo-Denys déclenche par cette ἀφαίρεσις le mouvement de la théologie négative. De la vie mystique de Moïse, notre auteur ne retient que quelques épisodes de l'ascension du Sinaï. La purification morale est tout simplement éliminée et l'intérêt se concentre exclusivement sur le dépassement des cimes pour trouver vraiment Dieu: c'est faire servir les saintes Ecritures à décrire un processus purement logique et sans contenu concret. — La seconde illustration de sa théorie de renoncement ne nous retiendra pas longtemps: nous constatons que le souffle mystique qui anime la comparaison plotinienne du sculpteur est tout à fait absent chez Denys.

Trouvera-t-on davantage dans les autres textes? Nous ne le croyons pas. Il n'y a que cet enchaînement de négations, évoluant sur le plan purement intellectuel, et dont le mouvement avance vers la négation totale et conduit l'intelligence au non-connaître. Denys fera la démarche d'une manière systématique dans les deux

¹ MT I 1, PG 3, 997 B et 1000 A.

² DN XIII 3, PG 3, 981 B.

³ MT I 3.

⁴ MT II.

derniers chapitres de son œuvre: tout ce que nous disons de Dieu, Dieu ne l'est pas.

Ce qui met le terme à cette négation abstractive, c'est l'*ἀγνοσία* l'inconnaissance. A ce non-connaître total, résultat du processus continuuel de propositions négatives concernant Dieu, est reconnue la signification d'authentique connaissance du Transcendant. Dépouillé des voiles du langage ésotérique, ce second moment de la démarche mystique s'énonce ainsi (chap. II): nous désirons ardemment connaître le Transcendant. Ceci se fait par l'inconnaissance (*δι' ἀγνοσίας*), par le non-connaître (*τὸ μὴ γινῶναι*), qui sont en réalité la véritable connaissance (*τὸ ὁντως γινῶναι*). On y perçoit l'aboutissement logique de la négation abstractive dans l'attitude de l'inconnaissance. Cette attitude s'impose à la suite d'un raisonnement sur les principes métaphysiques; elle ne traduit pas une expérience personnelle d'ordre supérieur. Il est vrai que le pseudo-Denys emploie l'image de la Ténèbre divine (*ὁ θεῖος γνόφος*) qu'il déclare d'ailleurs «vraiment mystique»¹. Mais il ne semble pas avoir donné une transcription de cette Ténèbre sur le plan psychologique comme obscurité de l'entendement. Il prolonge tout simplement le thème biblique de la Ténèbre, lieu où Dieu habite, et par cette image, empruntée au récit de l'Exode, il traduit pour nous la transcendante incognoscibilité de Dieu.

Par le non-connaître, Denys réalise enfin l'union au Transcendant: connaissant vraiment Dieu, mais au-delà de l'intelligence, l'âme est unie à l'Inconnaissable par l'extase. Cette union constitue le troisième moment de la démarche mystique: c'est le but que l'inconnaissance obtient grâce à son dynamisme intérieur. Le danger n'est pas imaginaire d'appliquer la catégorie d'union mystique partout où l'on note l'emploi de *ἐνωσις*. Eliminons d'abord tout ce qui est union à Dieu dans le retour cosmique. Ecartons ensuite la notion d'unification intérieure des facultés du connaissant. Il nous reste alors une notion claire et simple d'une union à Dieu qui suit rigoureusement le raisonnement dionysien. Dieu est l'Inconnaissable: on ne peut l'atteindre qu'en réalisant en soi-même une similitude de cet En-Soi transcendant. La négation abstractive pousse l'intelligence à l'attitude du non-connaître total, par la négation de toute détermination. Par cette inconnaissance, l'union s'accomplit. Il s'ensuit que l'intelligence,

¹ MT I 3, PG 3, 1001 A: *Καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνοσίας ἐλαδύνει τὸν ὄντως μυστικόν.*

pour connaître l'Inconnaissable, doit dépasser son mode habituel de connaître, qui déterminerait Dieu par l'affirmation de ses attributs. Ce dépassement, opéré par la force même de l'*ἀφαίρεσις*, est ce que dans sa théologie mystique, Denys appelle extase. Sortir de soi, connaître au-delà de l'intelligence par l'attitude de l'inconnaissance, voilà l'extase que réalise l'union à Dieu. Ainsi s'achève la structure rationnelle de la théologie mystique dionysienne: elle consiste en ces trois moments dont aucun n'a de sens sans l'autre.

Nous pouvons conclure: nous avons cherché à mettre en relief l'essentiel de la théologie mystique du pseudo-Denys, en nous basant uniquement sur des éléments objectifs, contenus dans le texte même du traité; et nous avons constaté que l'idée centrale est celle de la connaissance de Dieu par l'inconnaissance. Dans cette perspective, le choix du pseudonyme s'explique. Au lieu de présenter simplement l'auteur comme un converti Athénien, nous poussons plus loin la comparaison: nous remarquons une affinité entre le doctrine de la *Théologie mystique* et un élément historique sur l'Aréopagite qui nous est fourni par les Actes des Apôtres. Saint Paul, à l'Aréopage, faisait mention d'un autel dédié au Dieu inconnu (*ἀγνώστῳ θεῷ*)¹. Quoi de plus séduisant, pour un auteur qui voulait faire de l'*ἀγνοσία* la clé de son système théologique que de mettre ses écrits sous l'égide et le nom de Denys, membre de cet Aréopage, adorateur du Dieu inconnu.

Notre description du système permettra, nous l'espérons, de situer plus exactement le pseudo-Denys, et surtout sa théologie mystique, dans la tradition spirituelle chrétienne. Nous ne croyons pas avoir substitué nos propres vues à la doctrine de l'Aréopagite. Partis à la recherche de sa mystique, nous avons été amenés, par la méthode décrite, à la formuler d'une manière quelque peu différente de celle qu'on trouve dans les manuels, et peut-être plus fidèle. Volontiers nous faisons nôtre ce texte de la septième lettre: Il me suffit d'abord de connaître le vrai, puis une fois connu, de l'exposer convenablement.

¹ Act. Ap. 17, 23.

La *paenitentia in extremis* chez saint Césaire évêque d'Arles (503—542)

C. VOGEL, Strasbourg

Saint Césaire d'Arles ne se dissimulait pas les objections, théoriques autant que pratiques, que soulevait la *paenitentia* administrée *in extremis* (dite aussi *paenit. subitanea* ou *momentanea*).

La pénitence accordée aux mourants, véritable pénitence canonique rejetée à la fin de la vie, bouleversait l'ordonnance traditionnelle: *accipere paenitentiam* — *ordo paenitentium* — *reconciliatio*; fait pénitent quelques moments avant de mourir, le fidèle était immédiatement réconcilié, sans passer au préalable par l'*ordo paenitentium*, donc sans expiation accomplie sous le contrôle de l'Eglise, et recevait le viatique¹. Le pécheur à ce moment, ne redoutait certes plus les charges inhérentes à l'état de pénitent ni les conséquences que cet état entraînait. Encore était-il souhaitable que la guérison ne suivit pas, car, revenu à la santé, le pécheur se voyait contraint de prendre place dans l'*ordo paenitentium*.

De plus, comme la pénitence canonique dont elle n'est qu'une modalité, la *paenitentia in extremis* n'était pas réitérable; le

¹ Il ne peut être question de développer ici, même *per summa capita*, le fonctionnement de la pénitence canonique, ni même les idées de s. Césaire à ce sujet. Nous renvoyons aux ouvrages généraux dont on trouvera un choix dans B. Poschmann, *Buße und letzte Ölung, das Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. IV (sous la direction de M. Schmaus-J. R. Geiselmann-H. Rahner), Freiburg i. B. 1951, p. 1—123. — Sur les problèmes relatifs à la pénitence chez s. Césaire d'Arles on se reportera à C. F. Arnold, *Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit*, Leipzig 1894; A. Malnory, *S. Césaire, évêque d'Arles*, Paris 1894 et, du même, *Quid Luxovienses monachi, discipuli s. Columbani, ad regulam monasteriorum atque ad communem ecclesiae profectum contulerint*, Paris 1894; P. Lejay, *Le rôle théologique de Césaire évêque d'Arles*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse* 10, 1905 135—188. 217—266. 444—487. 579—616; E. Göller, *Studien über das gallische Bußwesen zur Zeit Cäsarius von Arles und Gregors von Tours*, dans *Archiv f. katholisches Kirchenrecht* 109, 1929, 3—126; C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^e siècle*, Paris 1952, p. 79—148.

danger d'une rechute dans le péché demeurait, après laquelle l'Eglise ne pouvait plus rien pour le pécheur¹.

Enfin, fait beaucoup plus grave, l'efficacité même de cette *paenitentia momentanea* était contestée en Gaule. Les évêques, dont Césaire d'Arles, sans prendre à leur compte l'opinion radicale de Fauste de Riez, ne cachaient pas leurs appréhensions quant aux effets d'une réconciliation *in extremis* que n'aurait pas préparée une expiation adéquate².

Mais comme tous ses collègues soucieux de pastorale appliquée, Césaire se trouvait devant un fait : les pécheurs ne réclamaient la pénitence qu'à leur mort et il n'était au pouvoir d'aucun évêque de les y contraindre durant leur vie³. Ceci pour plusieurs raisons.

Second baptême, la pénitence n'était accordée qu'une fois au pécheur ; aucune dérogation n'a jamais été apportée à ce principe essentiel que naguère Tertullien avait formulé avec vigueur : *Iam semel quia iam secundo, sed amplius nunquam quia proxime frustra*⁴. Redoutable perspective pour ceux qui n'étaient pas absolument sûrs de leurs forces : la réconciliation ecclésiastique garantissait bien le pardon divin, mais ne supprimait pas la possibilité de commettre encore des péchés graves. La crainte d'une rechute détournait les pécheurs de l'état de pénitent, quel qu'ait été leur bon vouloir.

Les rites humiliants de la liturgie pénitentielle mettaient à rude épreuve l'amour-propre des fidèles et les mortifications et obli-

¹ Cette éventualité explique l'extrême prudence dont font preuve les évêques même dans l'administration de la *paenitentia in extremis*, voir p. 420, n. 1.

² Sur ce point voir C. Vogel, *La discipline pénitentielle*, p. 47-54. 116-127. — Il serait hautement souhaitable que le travail entrepris par le regretté M. Leroy puisse être achevé pour mettre à la disposition des historiens un texte sûr (E. Leroy, *L'œuvre oratoire de s. Fauste de Riez. La collection gallicane dite d'Eusèbe d'Emèse. Etude et texte critique avec supplément de cinq traités ou sermons du même auteur*, thèse manuscrite de la Fac. de théologie catholique de l'Université de Strasbourg, 1954).

³ Les textes sont unanimes pour attester l'empressement des fidèles à recevoir la *paenitentia in extremis*. Nous en citons deux exemples : *Cum enim omnes homines paenitentiam velint in finem vitae suae accipere* (Ces. Arelat. sermo 60 ; éd. Morin p. 255) ; *Cum ad senectam pervenero tunc ad paenitentiae medicamenta confugio* (Ces. Arelat. sermo 209 ; éd. Morin p. 791). S. Césaire encourageait cette habitude : *Cum nullum sine medicamento paenitentiae de hoc mundo vir Dei voluisset recedere, illum praecipue sine hoc remedio non optabat abire* (Vita Ces. Arelat., I. II ; Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicorum III, p. 488 et PL 67, 1029 B/C).

⁴ Tertullien, *De paenitentia* VII 10.

gations rituelles ou pénitentielles diverses ne laissaient pas d'être fort gênantes, voire incompatibles avec certaines professions. Mais surtout le pénitent, même réconcilié, restait frappé d'interdits sa vie durant: continence parfaite et définitive, interdiction de se marier ou de se remarier, défense de servir sous les armes et d'exercer certains métiers. S'assujettir à la pénitence canonique équivalait pratiquement à accepter la mort civile.

Aussi bien les conciles refusaient-ils l'entrée en pénitence (et donc la réconciliation) aux personnes encore jeunes — et dans ce domaine le nombre des années importait peu: *Iuvenis virtute, senex fide, aevo friget, adulterio calet*, écrivait Avit de Vienne à propos d'un certain Vincomal¹. Les pénitents mariés devaient, en raison de la continence exigée, obtenir l'accord du conjoint et avoir un âge avancé:

*Paenitentiam coniugatis non nisi ex consensu dandam*².

*Iuvenibus etiam paenitentia non facile committenda est propter aetatis fragilitatem*³.

*Ut ne quis benedictionem paenitentiae iuvenibus personis credere praesumat; certe, coniugatis nisi ex consensu partium et aetate iam plena eam dare non audeat*⁴.

Aux termes de ces canons ne pouvaient se faire pénitents, même s'ils l'avaient voulu, ni les pécheurs encore jeunes, ni les fidèles mariés n'ayant pas atteint un âge certain — *aetate iam plena* — et encore fallait-il que les conjoints fussent d'accord. L'évêque ne pouvait donc guère recevoir dans l'*ordo paenitentium* que les vieillards ou les personnes mortifiées qui entraient en pénitence comme dans un tiers-ordre⁵.

¹ Avitus Viennen, ep. Victorio episcopo Ep. 16; PL 59, 234. — On remarquera le traitement préconisé par Avit de Vienne à l'endroit de Vincomal, lequel concorde avec la méthode de s. Césaire: *De caetero autem quod ad paenitentiam expectat, moneatur interim agere, accipere non cogatur* (ibid., PL. 59, c. 235); *Excussus ab scelere suscipiatur ad veniam; patiatur paenitentiam cum perdit peccandi occasionem; profiteatur cum amiserit voluntatem (peccandi)* (ibid., PL. 59, c. 235).

² Concile d'Arles (443) c. 22; Bruns, *Canones II*, p. 133.

³ Concile d'Agde (506) c. 15; Bruns, *Canones II*, p. 149 et Morin, S. Caesaris Arelat. op. varia, Maredsous 1942, p. 44.

⁴ Concile d'Orléans (538) c. 24; Bruns, *Canones II*, p. 199; Maassen, *Monumenta Germaniae Historica, Concilia* (c. 27), p. 81.

⁵ Sur ce point voir Vogel, *La discipline pénitentielle*, p. 128—138. 170—174. — P. Galtier, *Pénitents et convertis. De la pénitence latine à la pénitence celtique*, dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique* 33, 1937, 5—26, 277—305.

Loin de blâmer l'attitude de ses contemporains qui retardaient la pénitence jusqu'à l'article de la mort ou d'exhorter les pécheurs à demander durant leur vie l'admission à l'*ordo paenitentium*, ce qu'il n'aurait pu faire sans graves réserves et sans se mettre en désaccord avec les décisions conciliaires, s. Césaire essaye de faire rentrer la *paenitentia in extremis* dans son système pastoral, et c'est là le trait original de sa *cura animarum*.

L'évêque d'Arles a exposé longuement ses idées relatives à la pénitence des mourants, en vue de répondre aux préoccupations de ses fidèles :

Multi de fratribus vel filiis nostris solliciti sunt utrum omnis homo in infirmitate positus, si paenitentiam accipit et statim defunctus fuerit, ad plenam possit indulgentiam pervenire, et dum haec inquirunt non sine parva inter se animositate contendunt. Alii enim dicunt qui sic acceperit, ad integrum liberari, alii autem parum prodesse confirmand¹.

Tous les pécheurs qui réclament *in extremis* l'assistance du prêtre ne sont pas dans des dispositions identiques. S. Césaire distingue trois cas :

Non incongrue potest credi tribus modis ad istam subitanam paenitentiam pervenire².

Celui qui a mené une vie coupable et sans scrupules, dans l'espoir présomptueux que la réconciliation finale effacera ses péchés sans volonté sincère de se convertir, risque bien de se tromper fort :

Tertius modus paenitentiae aliquibus esse videtur si aliquis semper male vivens in exitu vitae se reservet ad paenitentiam et ea spe peccet ut per ipsam subitanam paenitentiam et cuncta aestimet peccata dimitti, et tamen postquam eam acceperit et illud quod male rapuit nec in simplo reddat nec inimicis suis toto corde indulgeat nec in corde suo deliberet ut si evaserit, quamdiu vivit, cum grandi compunctione et humilitate paenitentiam agat nec portionem sibi et Christo pro redemptione peccatorum de substantia sua cum filiis suis faciat. Sic accepta paenitentia si sine istis remediis quae supra memoravimus exierit de vita, quid de eo futurum sit licet nos dicere dubii sumus³.

S. Césaire imposera à ce malade la pénitence, si l'âge le permet, mais ne peut lui assurer le pardon :

¹ Sermo 60; éd. Morin, p. 252.

² Sermo 60; éd. Morin, p. 252/253.

³ Sermo 60; éd. Morin, p. 253/254.

*Qui talis est, si a me paenitentiam petierit et est illi aetas cui aut dari possit aut debeat, paenitentiam illi dare possumus, integram securitatem non possumus*¹.

Dieu cependant qui connaît la conscience de chacun saura quelle valeur attribuer au propos tardif du pécheur :

*Deus tamen qui omnium conscientias novit et unumquemque secundum suum meritum iudicabit, ipse scit qua fide aut qua intentione animi paenitentiam petiit. Ego vero timeo ne forte talis paenitens nec in conscientia sua habuerit quod in operibus non ostendit*².

Les pécheurs de la seconde catégorie sont ceux qui ont commis des fautes graves mais plutôt par ignorance que par confiance présomptueuse en la miséricorde divine. A ceux-ci le pardon divin ne fera pas défaut si à l'heure de la mort ils se repentent sincèrement et se proposent de se corriger :

*Secundus modus est supradictae paenitentiae, ut etiamsi aliquis quamdiu vixerit non solum parva sed forte etiam capitalia committat peccata et tamen mala ipsa ignoranter magis quam spe paenitentiae agat nec ideo animam suam ad peccata relaxet ut ad illam subitanam paenitentiam se reservet, et in transitu suo cum grandi humilitate et cordis contritione cum rugitu vel gemitu ipsam paenitentiam petit et hoc definitissime in corde suo deliberet ut, si evaserit, quamdiu vixerit toto corde et totis viribus fructuosam paenitentiam agat et quidquid se mala tulisse cognoscit ad integrum reddat, secundum illud propheticum rapinam restituat et omnibus inimicis suis toto corde indulgeat et de substantia sua unam portionem Christo et sibi cum filiis suis faciat et in ipsa infirmitate sua quantum potest largas elemosinas erogare praecipiat. Si haec fideliter humili et contrito corde implere voluerit, et possumus et debemus credere quod ei dominus omnia dignetur peccata dimittere secundum illud propheticum, etc.*³.

¹ Sermo 60; éd. Morin, p. 254. — On rapprochera de ce texte, deux homélies d'authenticité douteuse mais qui reflètent les mêmes idées : *Datur quidem in extremis paenitentia quia non potest denegari; ideo paenitentia quae ab infirmo petitur, infirma est. Paenitentia quae a moriente tantum petitur, timeo ne ipsa moriatur* (Sermo 62; éd. Morin, p. 260). — *Quisquis autem positus in ultima necessitate aegritudinis suae acceperit paenitentiam et mox reconciliatus fuerit et vadit i. e. exit de corpore, fateor vobis, non illi negamus quod petit, sed nec praesumo quia bene hinc exiit. Non praesumo, non polliceor, non dico, non fallo, non vos decipio, non vobis promitto* (Sermo 63; éd. Morin, p. 261/262).

² Sermo 60; éd. Morin, p. 254.

³ Sermo 60; éd. Morin, p. 253.

Enfin les pécheurs qui peuvent être complètement rassurés sur leur sort sont ceux qui se préparent leur vie durant à la pénitence finale en évitant ou en expiant les péchés commis :

Primus et praecipuus modus est ut christianus crimina capitalia non admittat aut si forte admisit sic pro illis paeniteat et ea bonis operibus diluat ut postea ad peccata ipsa non redeat, de omnibus fructibus decimas reddat et de novem partibus quicquid suis necessitatibus superfuerit minuta peccata quae quotidie subripiunt redimat et illam caritatem teneat quae non solum amicos sed ipsos diligit inimicos. Qui haec fideliter implere voluerit, etiamsi paenitentiam non accipiat, quia semper illam fructuose et fideliter egit, bene hinc exiet¹.

Donc, même dans l'hypothèse où un fidèle dont la vie entière aura été une préparation à la mort, ne bénéficie pas de la *paenitentia in extremis*, parce qu'il est trop jeune pour la revoir ou que la mort l'a foudroyé, le salut éternel ne fait pas de doute².

S. Césaire se trouve ainsi en mesure de répondre à ses auditeurs qui sous le prétexte très légitime de ne pouvoir se faire pénitent, négligeaient de faire pénitence :

Sed forte est aliquis qui dicat: Ego in militia positus sum, uxorem habeo et ideo paenitentiam agere quomodo possum³?

Ego iuvenis homo, uxorem habens quomodo possum aut capillos minuere aut religionis habitum assumere (c. à. d. se faire pénitent)⁴?

L'évêque réplique en déclarant qu'en pareil cas il n'a jamais conseillé à quiconque de se faire pénitent :

Quasi nos quando paenitentiam suademus hoc dicamus ut unusquisque magis sibi capillos studeat auferre et non peccata dimittere et vestimenta potius evellat quam mores⁵.

¹ Sermo 60; éd. Morin, p. 252-253.

² La réconciliation finale vient-elle s'ajouter à une vie entière de pénitence, le fidèle en plus de la *venia peccatorum* qui procure le salut éternel obtiendra encore les *praemia aeterna*, un surcroît de félicité céleste, surtout s'il a songé à faire un legs pieux. Par ces *praemia aeterna* il faut vraisemblablement entendre le privilège pour l'âme du défunt d'entrer immédiatement au ciel sans attendre le jugement dernier: *Et si tempore quo moriturus, eam (paenitentiam) acceperit et partem sibi et Christo ad substantiam suam cum filiis fecerit, non solum veniam eum peccatorum credimus obtinere sed etiam praemia aeterna percipere* (Sermo 60; éd. Morin, p. 253).

³ Sermo 65; éd. Morin, p. 268.

⁴ Sermo 56; éd. Morin, p. 239.

⁵ Sermo 65; éd. Morin, p. 268.

*Nec nos hoc dicimus . . . ut iuvenes qui coniugia habere videntur habitum magis quam mores habeant mutare. Quid enim homini uxorem habenti nocet si mores perditos voluerit ad opera bona vel honesta convertere, si peccatorum suorum vulnera eleemosinis, ieiuniis et orationibus ad sanitatem pristinam studeat revocare*¹.

S. Césaire ne recommande pas à ses interlocuteurs d'entrer le plus tôt possible dans l'*ordo paenitentium*, car la plupart des pécheurs ne remplissent pas les conditions voulues d'âge ou de situation. Qu'il leur suffise, en attendant, de s'amender, de prier, de jeûner et de faire l'aumône. L'*homo iuvenis*, le *miles*, le *vir uxorem habens* se soumettra à la pénitence canonique quand il sera dans les conditions requises, ne serait-ce qu'à l'heure de la mort².

La pénitence et la réconciliation *in extremis*, dans la pensée de l'évêque d'Arles n'est pas une panacée d'une efficacité inconditionnelle et automatique, mais une grâce qui se mérite et exige une préparation³. Par ses exhortations, s. Césaire essaie précisément d'amener les pécheurs à faire cet effort personnel et indispensable de conversion et d'amendement: c'est le leitmotiv de tous ses sermons sur la pénitence. Nulle part il n'exige indistinctement de ses auditeurs qu'ils se fassent pénitents durant leur vie — entreprise impossible pour l'immense majorité d'entre eux — mais qu'ils fassent pénitence; la différence est capitale⁴. La *paenitentia* leur sera conférée, avec la réconciliation, *in extremis*: acte unique et ultime. L'expiation sans laquelle il n'est pas de

¹ Sermo 56; éd. Morin, p. 239.

² On rapprochera de la *cura animarum* proposée par Césaire d'Arles, les recommandations données par Avit de Vienne: *De caetero autem quod ad paenitentiam expectat, moneatur interim agere, accipere non cogatur* (Ep. 16 Victorio ep.; PL 59, c. 235). — Il n'entre pas dans le cadre de la présente communication de dire comment le pécheur se trouvant dans l'impossibilité de se faire réconcilier durant sa vie pouvait accéder à l'Eucharistie. Sur ce point cf. C. Vogel, *La discipline pénitentielle*, Paris 1952, p. 125-127.

³ Voir le passage de la lettre de s. Léon I à Théodore de Fréjus (452) où se trouve affirmé avec netteté le rôle de l'Eglise dans la réconciliation et celui de l'expiation; C. 2: *Ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri . . . Ut et confitentibus actionem paenitentiae darent (episcopi) et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per ianuam reconciliationis admitterent* (PL 54, c. 1011/1012).

⁴ Dans tous ses sermons s. Césaire distingue nettement entre *agere paenitentiam* (faire pénitence au sens large) et *accipere* (ou *dare*) *paenitentiam* (entrer dans l'*ordo paenitentium*, ou admettre dans l'*ordo paenitentium*), cette dernière formule étant l'expression technique de l'entrée en pénitence canonique.

réconciliation *fructuosa* ne sera pas absente puisqu'elle a été accomplie durant la vie en prévision du processus pénitentiel final. Les trois temps de la pénitence antique subsistent pour l'essentiel, l'expiation précédant l'entrée en pénitence et la réconciliation.

La tentative faite par Césaire d'Arles pour faire revivre la pénitence canonique et la rendre accessible aux pécheurs, par le biais de la *paenitentia in extremis*, est la seule de ce genre qui nous soit connue. A ce titre croyons-nous, l'initiative du grand évêque méritait notre attention.

Elle représente aussi le maximum de ce qu'un évêque de l'époque paléochrétienne ait osé entreprendre pour adapter à la vie religieuse concrète le processus pénitentiel antique, manifestement inapplicable. Aucun d'entre eux n'a jamais essayé de reconstituer l'institution pénitentielle. Il faut attendre le moment où s'installe sur le continent la pénitence tarifée ou insulaire pour que soit enfreint le principe de la non réitérabilité de la *paenitentia* et que soient abolis les interdits pénitentiels.

IX. PHILOSOPHICA

A. H. ARMSTRONG
A. BECKAERT
A. BENITO Y DURAN
E. DES PLACES
G. DOWNEY
E. L. FORTIN
T. IMAMICHI

P. JOANNOU
A. LUNEAU
H. MARTIN
S. MOORE
ILONA OPELT
I. T. RAMSEY

The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians

A. H. ARMSTRONG, Liverpool

At the beginning of the 15th chapter of the treatise *On What Are and Whence Come Evils* — I 8 (51) — Plotinus writes “If anyone says that matter does not exist, he must be shown the necessity of its existence from our discussions about matter, where the subject is treated more fully”¹. The reference is to the earlier treatise *On Matter* — II 4 (12). Here, in the section devoted to defending the Aristotelian conception of an incorporeal *ὄλη* without size or quality, we find, at the beginning of ch. 11, an objection whose conclusion is as follows “. . . there is no need for the primary bodies to have matter; they can each of them be what they are as wholes, with a more varied richness of content when they have their structure produced by the mixture of a greater number of forms: so that this sizelessness of matter is an empty name”². Bréhier is probably right in thinking (cp. his introduction to the treatise) that this objection was one which Plotinus had really encountered and that it was made (as the context suggests) by Platonists who interpreted *Timaeus* 52A 8ff. (probably correctly) as meaning that Plato identified the “receptacle” with space, and who therefore rejected the Aristotelian conception of dimensionless *ὄλη* as un-Platonic. The passage is of great interest, since it is perhaps the only example in late Greek philosophy of a total rejection of the idea of *ὄλη* and an attempt to conceive reality as constructed exclusively of forms³ (a position which Plotinus himself sometimes comes very near, but which he

¹ εἰ δέ τις τὴν ὄλην μὴ φησιν εἶναι, δεικτέον αὐτῷ ἐκ τῶν περὶ ὄλης λόγων τὴν ἀνάγκην τῆς ὑποστάσεως αὐτῆς διὰ πλειόνων ἐκεῖ περὶ τούτου εἰρημένον.

² οὐδὲ τὰ σώματα τὰ πρῶτα ἀνάγκη ὄλην ἔχειν, ἀλλὰ ὅλα ἕκαστα εἶναι ἃ ἐστὶ ποικιλιώτερα ὄντα μίξει τῇ ἐκ πλειόνων εἰδῶν τὴν σύστασιν ἔχοντα· ὥστε τοῦτο τὸ ἀμέγεθες ὄλης ὄνομα κενὸν εἶναι.

³ Quantity and corporeality are of course forms for Plotinus as well as his opponents.

never quite reaches, and in the chapter we are considering argues vigorously against). The Stoics, of course, whose position Plotinus has been criticising in the preceding chapters, by no means denied the existence of $\delta\lambda\eta$, but insisted that it must be a body extended in space. In St. Basil and St. Gregory of Nyssa we meet the same total denial of the existence of $\delta\lambda\eta$. The relevant passages are Basil *In Hexaemeron* I 21A–B and Gregory *De hom. opificio* 213c¹. The thought and language are very similar in both. Their argument is that if you abstract the qualities ($\piοιότ\eta\tau\epsilon\varsigma$), the formal, intelligible characteristics of a material object, nothing whatever remains; there is no substrate, $\sigma\acute{\upsilon}\delta\acute{\epsilon}\nu\ \epsilon\sigma\tau\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \acute{\upsilon}\piο\kappa\epsilon\lambda\mu\epsilon\nuο\nu$, as Basil puts it: body is the result of the meeting of intelligible universal forces, and there is nothing else but these purely intelligible constituents, in Gregory's version.

What, then, is the relationship of these passages in St. Basil and St. Gregory to the passage in Plotinus? Pure coincidence seems to me unlikely, especially in view of the fact that the two Cappadocians were reasonably well read in later Greek philosophy and, in particular, knew their Plotinus. It is conceivable that one or other of them might have read a commentary on the *Timaeus*, or some other unknown late Platonist philosophical work in which the doctrine criticised by Plotinus was put forward. But this seems unlikely because 1) we have no evidence that any such written work ever existed and 2) there is no sign in the Cappadocians of any particular emphasis on size or extension, and even Gregory does not seem to be aware of the relevance of this interpretation of the *Timaeus*, according to which space is the receptacle of formal qualities, to his own way of thinking². The most economical supposition seems to me to be that St. Basil (probably) had come across the passage in *Ennead* II 4 and been struck by the value of its argument for his own theological purposes. It would be natural enough for him to ignore the highly technical discussion about the sizelessness of matter of which it forms a part and to be unaware of the point of Platonic exegesis involved, which is by no means obvious in the text. His theological purposes, of course, are to stress the mysteriousness of the act of creation and to eliminate as completely as possible the

¹ For references to further relevant passages in Gregory and a discussion of this theory in the context of his thought cp. H. U. von Balthasar, *Présence et Pensée* pp. 20–23.

² Cp. von Balthasar l. c., p. 20 n. 3.

pagan idea of a matter co-eternal with God. It is worth remarking that in their radical solution of this problem by denying the existence of matter St. Basil and St. Gregory stand rather apart from the general patristic tradition, just as the author (or authors) of the objection in Plotinus does from the general tradition of pagan Neoplatonism. Origen¹ and Augustine² both admit the existence of an Aristotelian prime matter, though they insist that it was created "in the beginning" by God. Perhaps now, when few people except strict Thomists have very much use for the concept of *materia prima*, the ideas of the objector in Plotinus, of St. Basil and St. Gregory, may seem to be of more than merely historical interest and to merit more attention from Christian theologians and philosophers than they have so far received.

¹ Contra Celsum IV 56. De Principiis 2. 1. 4: 2. 9. 1.

² Confessions XII 17ff.

L'étude de la philosophie chez les Pères: sens et méthode

A. BECKAERT A. A., Paris

Nous posons bien la question d'une étude formelle, d'un chapitre d'histoire de la philosophie, à insérer entre la période gréco-romaine et la reprise médiévale.

La philosophie antique se prolonge jusqu'à la fermeture de l'école d'Athènes (529), pratiquement jusqu'à Proclus, dernier représentant qualifié du néoplatonisme († 485). Elle s'est continuée sur les voies frayées du stoïcisme et du platonisme, et aussi sur les pistes incertaines de cette haute vulgarisation éclectique, chercheuse et inquiète, travaillée par le scepticisme et la sophistique, par la religion du monde et les révélationismes orientaux, et qui a peu à peu oblitéré la notion de système, fixé une métaphysique très générale de *κοῖναι ἐρωταί*, constitué un fonds de culture et une langue également aptes à saisir une doctrine et à s'y résorber. La pensée chrétienne, qui reprendra le flambeau, s'en empare progressivement dans cette rencontre où elle s'exprime en imposant ses axiomes. Il faut remonter jusqu'à la source la crise de succession, observer dès les premiers contacts dans quelle mesure il y a eu reprise et évolution des problèmes philosophiques: bref, de quel ordre est «le fait philosophique chrétien», entre le I^{er} et le IX^e siècles?

Or, est-il possible d'analyser, du strict point de vue de l'histoire de la philosophie, ce travail de transition, presque noyé dans une masse énorme et composité? La grande difficulté étant que la spéculation patristique est déterminée par un objet révélé, la réponse dépend d'une triple série de questions préalables:

1. On constate çà et là l'intention de philosopher, il en résulte même du nouveau: mais peut-on parler «d'une philosophie», spécifique et originale?

2. D'ailleurs, qu'est-ce que les Pères entendent par philosophie, et quelle est leur attitude vis-à-vis de la philosophie profane?

3. Comment définir et ordonner, au point de vue de l'histoire de la philosophie, et comme ensemble, la spéculation patristique?

La première question envisage brièvement les critères d'existence d'une philosophie véritable et relativement neuve. La seconde est décisive: elle concerne en fait les rapports de cette pensée avec la foi (il en dépend qu'il y ait vraiment philosophie), et avec les systèmes grecs (il en dépend qu'elle soit originale). La troisième question conclut, en recherchant la forme d'exposé convenant à cette famille de penseurs, qui ne constituent pas une école et qui sont néanmoins apparentés, par un lien étranger à la philosophie, mais qui entraîne des options philosophiques convergentes et des efforts solidaires.

1. Critères d'existence d'une philosophie chez les Pères

Il y a les Pères qui font profession de philosophie (et leurs noms ne sont pas des moindres: Justin, Clément, Augustin); il y a ceux qui en font pour la contester; ceux enfin qui utilisent les formes systématiques, ou du moins les formes vulgarisées et culturelles, pour présenter ou approfondir le message chrétien (Apologues, Alexandrins, Augustin, pseudo-Denys). D'autre part, il y a le traité philosophique de droit (*de opificio, de anima, de libero arbitrio* . . .), il y a la théologie tributaire d'une perspective philosophique (Logos, nature et personnes en Dieu, les catégories d'Aristote par rapport à la Trinité chez Augustin); il y a enfin ces passages occasionnels qu'on rencontre même chez un Hilaire, un Basile, un Jérôme, et qui témoignent d'une ouverture philosophique des milieux cultivés (Dieu et le monde, providence et création, Logos, dualisme ou émanatisme, la vie spirituelle, l'illumination, l'image de Dieu en l'homme . . .).

D'où un premier travail, qui est de déblayage: l'inventaire critique, la sélection des noms et des textes qui présentent un intérêt philosophique. Critère négatif: on écartera ce qui est exégèse et homilétique pures. Critères positifs: on notera, d'une part, les textes faisant plus ou moins explicitement appel à la philosophie, d'autre part, les textes où l'auteur prétend philosopher, quelque réserve qu'on soit appelé à formuler par la suite.

Ce premier travail permet un classement sommaire, en fonction des objets et des tendances. Les groupements, bien que déter-

minés par les spécialités, se trouvent néanmoins correspondre, en gros, à quelques époques: ainsi, le Dieu des apologistes et contro-versistes des II^d et III^e ss., la spiritualité des Alexandrins et Cappadociens des III^e et IV^e ss., la métaphysique conciliaire de la nature et de la personne, les étapes du courant mystique (Apologistes, Alexandrins, Cappadociens, le pseudo-Denys), — S. Augustin faisant époque à lui seul, par le point de vue autant que par l'importance.

Mais le mot de philosophie a pris un sens particulier. Il apparaît défini par l'objet plutôt que par la méthode: par un certain objet qui est la finalité morale. Nous reviendrons sur ce sens, dont les Pères ne sont pas responsables, car il a été introduit insensiblement par l'éclectisme philosophique et la religion du monde. Ce concept d'une sagesse large et fluente diverge du concept classique, et il est presque étranger au nôtre, qui est étroitement conditionné par la méthode.

Ce concept, les Pères l'ont aussi trouvé associé à une gnose affectée de révélationisme. Et l'on se demande si l'on peut parler de philosophie là où l'objet direct est le développement d'une doctrine révélée; on se demande d'autre part si le recours aux concepts et aux cadres de la philosophie grecque a pu ajouter à cette philosophie quelque chose d'assez original pour constituer un moment nouveau. Si les historiens négligent à peu près la contribution patristique, c'est précisément pour ce motif, objet de controverses dont E. Bréhier, en particulier, a rendu compte (*Hist. de la philos.*, II 8, pp. 487—494): pour les uns, les spéculations dogmatiques ne sauraient rien ajouter au donné révélé, et certains de renchérir: elles n'ont rien apporté non plus à la pensée profane. D'autres au contraire voient dans l'apport chrétien une révolution dans la conception de l'univers, soit par la promotion de la personne humaine, qu'ignore à peu près l'hellénisme, purement objectif, — soit par la conception d'un cosmos dramatique où l'homme fait son destin, alors que le cosmos grec est en dehors de l'histoire et du temps. Cet historien conclut pour son compte qu'il n'y a pas de philosophie spécifiquement chrétienne: le christianisme aurait simplement fait sien le régime mental de l'époque, ce sentiment de coupure entre l'éducation moyenne et une vie religieuse trop exigeante pour la raison: bref, le christianisme primitif ne serait pas spéculatif . . .

Nous convenons, certes, que le christianisme répondait à une inquiétude humaine: il s'est précisément inséré avec aisance dans

le mouvement de pensée contemporaine, auquel nous dirons qu'il a même restitué l'espérance de la vérité et le goût de la recherche. A-t-il effectivement apporté quelque chose, et quoi, c'est question d'objet, qu'on résoudra par l'analyse des textes, non par une présomption d'attitude. Or, notre présent point de vue exige que soit posée d'abord la question de la méthode: il convient de s'assurer si, à notre sens du mot philosophie, il y a eu, non seulement expression philosophique de la révélation en termes simplement empruntés, mais d'abord cet élément d'authenticité qui est l'argument dialectique, en fonction d'une métaphysique définie, — et ensuite cet élément d'originalité qui est l'évolution des idées:

1. La première condition pour qu'il y ait philosophie authentique est, disons-nous, qu'il y ait recherche dialectique, appliquée à des problèmes et recherchant une évidence d'ordre rationnel. Il n'est pas exclu que de tels problèmes soient soulevés et même orientés par la foi (par exemple, l'absence de personne humaine dans une humanité vivante telle que celle du Christ, la subsistance du libre arbitre sous l'action de la grâce, l'union de l'âme et du corps, l'immortalité et les conditions de la survie, le fondement divin de l'obligation morale . . .). Est-il superflu de rappeler qu'il ne suffit pas qu'un objet soit d'ordre religieux, et même révélé, pour qu'on le banisse de la philosophie? La révélation chrétienne recouvre la philosophie de Dieu, et du monde, et de la vie de l'âme. Il peut y avoir philosophie de tout, et disons-nous, de la foi elle-même; ce n'est pas du fait de l'objet qu'on s'en évade, mais du fait de la méthode, quand l'évidence et la certitude cessent d'être purement rationnelles pour s'autoriser de la révélation, — ce qui caractérise la théologie. Celle-ci peut même alors, en usant de la philosophie, contribuer à une élaboration des concepts ou à leur évolution, et l'historien de la philosophie doit ici décanter l'argumentation et analyser le contenu objectif. Il s'intéressera encore à la théologie comme à un bon témoin de l'état de la spéculation à un moment donné, du stade d'évolution atteint par certains concepts (le Logos des Apologistes), de la fixation que la théologie a imposée à quelques-uns (*οὐσία* et *φύσις*, *ὑπόστασις* et *πρόσωπον* chez les Conciliaires).

2. Précisons que le débat raisonné suppose une attitude et une option métaphysiques de base, — qui peuvent être empruntées, et harmonisées avec cette métaphysique élémentaire dont même

une révélation est solidaire. La révélation judéo-chrétienne n'en est pas dépourvue, et cela permet déjà de parler d'un fonds original de philosophie chrétienne, auquel s'adapteront les éléments empruntés: Dieu transcendant, unique, personnel, — la création (*ex nihilo*, contre l'éternité du monde), la providence, le temps linéaire et l'évolution de l'histoire vers un terme (contre le temps cyclique des stoïciens), — la connaissance de Dieu par ses œuvres, et son ineffabilité essentielle, raison de sa manifestation dans le monde sensible et de sa révélation par lui-même, — l'homme, dualité et union naturelle de l'âme et du corps, valeur et mission de l'intelligence, destinée et vocation morale . . .

3. La condition pour qu'il y ait philosophie originale, c'est que l'on constate un progrès spéculatif, et fût-ce en dépendance d'un système existant, une évolution ou une transposition des vues et concepts assumés: travail de philologie et d'analyse comparative.

C'est le lieu d'examiner le problème subsidiaire de savoir si, et comment, une révélation transcendante aux perspectives propres aux systèmes, peut s'adapter à une métaphysique particulière, et à des métaphysiques diverses (en tant que points de vue partiels), dès que celles-ci répondent à des principes fondamentaux et communs de l'être et de la raison, et dès qu'elles consentent aux éléments de la métaphysique biblique signalée tout à l'heure.

C'est par rapport à ces conditions d'authenticité et d'originalité qu'on entreprendra le second œuvre, l'examen analytique de l'espèce philosophique.

2. Leur philosophie et ses voisines: la foi chrétienne et la pensée profane

Cette analyse se fera de l'intérieur; il nous faut adopter provisoirement le point de vue des Pères, reconstituer leur situation. Et nous posons ici la double question préalable: quelle idée les Pères se font-ils de la philosophie, et quels sont leurs relations avec la philosophie profane?

Leur idée de la philosophie, en tant que dépendante de la révélation, n'est pas, rappelons-le, tellement insolite à l'époque. On sait que la philosophie et la haute culture du temps sont anxieuses des bases morales de la vie individuelle et sociale,

fondées sur des croyances universellement reçues, qu'on glane dans tous les grands systèmes, — éclectisme dont Cicéron est le type, et où excellent les doxographes et pédagogues distributeurs de culture générale. Le désarroi de la spéculation, le discrédit de la sophistique, le découragement sceptique ont déterminé, sur une crise du rationalisme, cette orientation morale; et les mêmes causes l'ont ouverte sur le révélationisme et le mysticisme. Ce qu'on persiste alors à appeler philosophie n'est donc pas indemne de l'ambiguïté qui fait contester le titre à la spéculation chrétienne. Non seulement l'argument d'autorité, l'*αὐτὸς ἔφη* des pythagoriciens, a subrogé un certain prophétisme, analogue à l'autorité de la Bible, mais la réflexion s'est imprégnée de religion, ou de religiosité. Les Pères, dans cette ambiance, se sentent authentiquement philosophes. Leur christianisme coïncide avec cette conception et cette attente, ils le donneront pour une philosophie meilleure parce qu'il répond aux questions que la philosophie profane avait posées sans les résoudre. Ainsi se trouve restaurée l'idée de vérité: par la foi, non la foi désespérée ou enthousiaste du mystérisme païen, mais une lumière intérieure et expérimentale, qui restitue à la raison ses espoirs et ses droits, qui aide à découvrir «des raisons de croire», en conviant à la réflexion sur la vérité acquise, — soit pour la communiquer au dehors, — soit, au dedans, pour la développer en profondeur, et surtout pour l'assimiler d'une façon plus personnelle, harmonieusement humaine: la notion de philosophie reviendra peu à peu vers son expression méthodologique, qu'elle aura presque retrouvée avec S. Augustin.

Mais au départ, on passe de la philosophie à l'Évangile en suivant une ligne continue de recherches. L'itinéraire intellectuel de Justin est révélateur à cet égard: la philosophie a déjà pour objet la béatitude, la vérité, Dieu (*Dial.* 1—8). *Ipsium vero (Deum) non videbis nisi in philosophiam totus intraveris*, écrit S. Augustin (*Ctra Academ.* II 3, 8), qui définit ailleurs la philosophie par l'amour de Dieu qui est sagesse (*Cité VIII* 1), — mais Augustin pense à une philosophie convertie, car il écrit aussi: *Obsecro te, non sit honestior philosophia Gentium quam nostra christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine* (*Ctra Julian.* IV 14 et 72; id. *Ctra Academ.* II 2 et 5; et Grégoire de Nysse, *Disc. catéch.*, 18: la vie chrétienne est la philosophie même; et Jean Chrysostome, *Hom. 41 in Jo.* 3: prière, lecture, ou toute autre philosophie, et

Hom. 26 in Rom. 4: ramener la philosophie dans les cités, par la vertu).

Cependant, la philosophie profane elle-même est un don de Dieu, par quoi elle est propédeutique: Clément plaide éloquemment en ce sens: Si elle est inutile et qu'il faille le démontrer, elle est donc utile (*Strom. I 2*); c'est en fait une image de la vérité, don de Dieu aux Grecs (dont elle fut le pédagogue comme la Loi pour les Juifs), elle est encore une aide pour la démonstration de la foi; nécessaire avant le Christ pour la justification, elle est maintenant utile pour la piété (*ibid. 5*); elle contribue de loin (*πρόσχωθεν*), sans ajouter à la foi, mais en fournissant des armes contre la sophistique; la vérité est une, mais les conditions de la recherche sont multiples; la foi est le pain, la philosophie fait figure de hors d'œuvre, *προσόνημα* (*ibid. 20*) . . .

La philosophie conduit donc à la foi, et la foi réhabilite la philosophie: c'est ce qu'illustrent les beaux exemples de Justin (qu'on vient de citer) et d'Augustin (*Confess. VIII*), qui attribuent dans cette mesure leur conversion à la philosophie, et lui marquent leur gratitude en lui faisant place dans leur christianisme. Mais on est unanime à réserver à la foi vivante de persuader et d'entraîner, quand la sagesse naturelle n'apporte pas, même si elle convainc, l'équilibre et le repos de l'âme. La philosophie reste en dehors de la foi: garantie de son caractère spécifique, mais objection sur le rôle auxiliaire qu'elle prétend jouer. Eh bien, prenons l'exemple de la destinée éternelle: 1. la philosophie démontre, négativement, que la destinée de l'âme déborde les conditions de la sensibilité et du temps (ainsi fait le *Phédon*); 2. elle déduit, de la nature de l'âme et de son union avec le corps, quelques précisions positives (ainsi, pour un aristotélicien, la survie de l'âme seule ne serait pas naturelle; pour un platonicien, ce serait la condition parfaite et définitive, en même temps que le terme d'un dégagement qui est le fond de la vocation terrestre, — et cette vue, favorable à l'ascétisme, sera corrigée par la foi dans la parfaite maîtrise de la condition glorieuse; quant au retour stoïcien au *λόγος κοινός*, il sera abandonné, ou transposé dans la vue paulinienne du règne de Dieu tout en tous); 3. enfin, les données révélées s'encadrent spontanément dans telle vue philosophique (ainsi la résurrection des corps dans la conception aristotélicienne du composé humain) . . .

Les exemples ne sont pas toujours aussi complaisants. Chez un S. Augustin, il ne semble guère possible, selon Et. Gilson, de

dégager tout à fait l'encadrement rationnel (chose aisée en thomisme), et cela paraît dû au fait qu'un point de vue plutôt intuitioniste est presque inséparable de son objet. Mais l'association peut être intime comme attitude psychologique, la discrimination logique restant possible entre les données de foi et les éléments rationnels. Si l'on répartit les textes sous les quatre rubriques suivantes: exégèse et homilétique pure sur donné révélé, — analyse et approfondissement raisonné de la révélation (théologie), — philosophie religieuse (*de Deo uno* . . .), — philosophie générale: on aperçoit que la première échappe à la mouvance de la philosophie, que les deux dernières y rentrent de plein droit, que la seconde y participe. Proposons, pour la clarté, quelques exemples de trois sortes de problèmes:

1. Certains sont proprement philosophiques, bien que recouverts et remis en question par la révélation: l'existence et l'unité de Dieu, la création et la providence, l'éternité du monde, la spiritualité et la liberté de l'âme, fatalisme et prédestination . . .; en morale, le fondement divin de l'obligation, la dignité personnelle, l'égalité des sexes et des conditions humaines . . . Insistons sur les preuves de l'existence de Dieu, sujet dont la vogue est attestée par les listes scolaires relevées par Cicéron et Sextus Empiricus, sujet privilégié si, d'après Sag. 13, et Rom. 1, il est de foi qu'il est de philosophie!

2. D'autres dépendent substantiellement du donné révélé. Leur expression et leur analyse philosophiques constitueront la théologie: telles la trinité des Personnes divines dans l'unité de nature, l'unité personnelle dans la dualité des natures du Verbe incarné, la refonte chrétienne de la philosophie du Logos . . . L'intérêt philosophique de ces études est évident, pour la précision qu'elles ont apportée à des notions capitales. Il n'est pas oiseux de faire observer au passage, à tels historiens des idées, que la définition conciliaire n'est pas simplement l'option d'un vote arbitraire; elle est provoquée par de libres spéculations, préparée par un débat souvent fort animé, suivie de commentaires qui l'explicitent, et l'ouvrent même sur de nouveaux développements.

3. Citons enfin telles questions philosophiques, imposées et même définies par la foi, mais qui laisse à la raison de s'en expliquer. Exemple typique: l'attribution de la volonté à la nature et non à la personne, à cause des deux volontés en Jésus-Christ;

exemples de questions laissées pendantes par la philosophie profane et où la foi tranche l'ambiguïté: transcendance ou immanence de Dieu au monde (depuis l'anonyme *De Providentia*), l'éternité du monde et le sens de γεν(ν)ητός (κόσμος); et encore: liberté et fatalisme, psychologie de l'illumination, transposition de la Nature ouvrière en action providentielle, et de l'adage de «suivre la nature» en celui de «suivre Dieu» (depuis Philon, sur l'obéissance d'Abraham) . . .

Ramassons l'attitude et son évolution: la philosophie est envisagée en fonction de sa finalité, qui est la béatitude, identifiée avec l'union à Dieu. Elle est définie, pour cela même, par la recherche de la vérité, identifiée elle aussi avec Dieu, et fixant par le fait le terme de la béatitude et ses conditions morales. Il y a ainsi, en fonction de cet objet, mais par rapport à la méthode, soit philosophie pure ordonnée à la foi, soit philosophie collaborant avec la foi. C'est toujours une réflexion selon les lois de la raison, quoique sous le patronage de la foi, c'est au moins «une contemplation rationnelle de la révélation», selon la formule d'Et. Gilson (*Introd. à S. Aug.*, p. 47), ou encore «la raison et la foi au service de la pensée», selon celle du P. Romeyer, qui détaille: élaboration, par la connaissance de Dieu, d'une théorie de l'univers et de la destinée humaine, — analyse et approfondissement du donné révélé, — par un effort rationnel qui se dépasse dans la foi, mais qui s'est formé d'abord dans ses conditions familières (*Arch. de phil.* XVIII 2). «Une réflexion», disions-nous: il faut la prendre au double sens du raisonnement et d'un retour sur le contenu et le fait d'une conviction possédée, — ce qui lui confère le style d'une véritable phénoménologie de la croyance. Le révélationisme devient lui-même objet de philosophie, d'une haute psychologie de l'illumination, déjà esquissée chez Philon d'Alexandrie, et remontant, à travers la communion stoïcienne au Logos, à la contemplation platonicienne, — combien évoluée d'ailleurs, par l'élément du Dieu personnel!

Si donc le patronage de la foi définit une philosophie chrétienne (où la foi réagit sur la philosophie), on peut différencier des variétés à l'intérieur de l'espèce: l'attitude philosophique des Pères, comme inspirée le plus intimement par ce patronage, — celle des scolastiques, comme accentuant davantage le cadre rationnel systématique, — celle enfin du «philosophe chrétien», comme inspirée et réglée par un sens chrétien implicite.

Rapports avec la philosophie profane. Deux questions: l'appréciation de la philosophie grecque, et la dépendance vis-à-vis des systèmes.

L'appréciation: 1. Il y a de chauds partisans de la pensée grecque, à la réserve des erreurs et de quelques personnalités. On connaît les éloges décernés au platonisme par Justin (*Dial.*, début, et *II Apol.* 13) et Augustin (*Confess.* VIII, et *Cité VIII* 3 et suiv.). On sait que plusieurs empruntent au judéo-alexandrinisme d'Aristobule et Philon cette double justification de leur hellénisme, que les meilleurs philosophes ont bénéficié de quelque illumination par le Logos (Justin, *ibid.*; Clément, *Str.* I 13 et 20), et que sans doute (comble de la méthode comparative!) ils doivent à la Bible leurs plus belles trouvailles (cfr. Clément, *Str.* I 22, qui fait dire à Numénios d'Apamée: «Platon est-il autre chose que Moïse atticismant?», et Eusèbe, *Prépar. évang.* VIII 6; XIII 2). On vante Héraclite et Pythagore, Socrate sacrifié comme le Christ en haine de la vérité, l'austère Zénon, son providentialisme et son logos: Eusèbe n'aura pas de mal à donner le beau rôle à la philosophie dans sa «préparation évangélique». Il faut surtout entendre Clément dans la suite du plaidoyer déjà cité: On peut dire que la philosophie vient du ciel, comme la culture tient de la pluie. Et celle-ci tombe aussi bien sur les mauvaises herbes, qu'on arrachera si elles ne sèchent sur pied; quant aux bonnes, il y en a grande variété, et il y a pareillement variété de systèmes (Justin expliquait ces variations par l'incompréhension et le défaut d'esprit critique, *Dial.* 2); ainsi, la philosophie, poursuit Clément, ce n'est précisément ni la stoïcienne ni la platonicienne, l'épicurienne, l'aristotélicienne; mais tout ce qui a été dit de valable par elles toutes, «c'est toute cette sélection (τὸ ἐκλεκτικόν) que j'appelle philosophie» (*Str.* I 7). Justin avait déjà proclamé: «Ce qu'il y a de bon chez tous nous appartient à nous autres chrétiens» (*II Apol.* 13). Et S. Augustin fera écho à cette ouverture, indiquant le critère de sélection: c'est la vérité chrétienne (Dieu créateur de l'univers, lumière de vérité, idéal moral: on reconnaît la division stoïcienne de la philosophie, dont le principe remonte à Platon, si même il n'était pas plus commun); «nommez les platoniciens, ioniens, italiques, citez les penseurs de n'importe quels pays barbares . . ., si telle est leur doctrine, ce sont eux que nous préférons et tenons pour les plus rapprochés de nous» (*Cité VIII* 9).

2. Tout le monde fait, bien entendu, des réserves, y compris Justin, Clément, Augustin. Mais il y a *les détracteurs* passionnés, soit des personnes (Tatien, Hermias), soit de la philosophie comme telle (Tertullien, Hilaire). Ils exploitent les critiques pauliniennes du verbalisme de la sagesse humaine, du goût des questions vaines, de la compromission avec le monde païen, sans toujours distinguer d'ailleurs entre philosophie honnête et sophistique. Il est courant d'aligner sur les mêmes listes, de confondre dans la même condamnation philosophes et fauteurs d'hérésie (Irénée, Hippolyte, Epiphane); on se rappelle les expressions typiques, et topiques, de Tertullien: *Hæreses a philosophia subornantur (Praescript.)*, *hæreticorum patriarchæ philosophi (De anima)*, — tant il est vrai que les «sagesses» de l'époque ne séparent pas absolument pensée rationnelle et doctrines révélées, qu'il leur paraît difficile de penser à fond sans mettre à contribution les catégories et le vocabulaire d'un système, que mainte hérésie ne fut que le résultat malheureux ou malhabile d'un essai d'approfondissement rationnel, au moyen de catégories philosophiques encore mal adaptées (tel le subordinatianisme pré-arien).

3. Cela n'empêche pas ces critiques de reprendre eux-mêmes sur le mode chrétien les formes et quelques doctrines de fond (Tatien et Tertullien ne se privent pas de spéculer sur le Verbe, et le second proclame encore: *Seneca sæpe noster . . .*). C'est une attitude assez générale, celle des non professionnels, et qu'on peut définir «une référence implicite aux cadres culturels ou techniques de la pensée» (Minucius, Lactance, Tertullien, Novatien, peut-être même les écrits spirituels des Cappadociens). L'originalité de ces reprises est évidemment très inégale. Toutes présentent au moins l'intérêt de fixer un point et un moment de la culture, de lui imposer un éclaircissement nouveau, et de contribuer par la masse à sa lente assomption chrétienne.

Et ceci nous conduira à préciser la forme et la mesure des appartenances philosophiques.

Les appartenances: 1. Nous relèverons d'abord l'importance de ce que le P. Festugière appelle «une *κουλῆ* culturelle», qui n'est plus une école à force de tenir à toutes, qu'on est convenu de dénommer «culture gréco-romaine», et qui est fortement imprégnée du mysticisme de la religion du monde. Le monde chrétien ne s'isole pas du monde auquel il tient par les liens du sang et qu'il doit gagner; l'intellectuel converti, l'étudiant

chrétien ne s'exilent pas des cercles de pensée auxquels ils tiennent par les affinités de l'esprit; l'apologétique de défense et de conquête rejoint l'interlocuteur sur le terrain commun des positions acquises, la spiritualité chrétienne y plonge elle-même ses racines pour s'épanouir dans l'humain et amender le terroir. La reconstitution de ce milieu et de ce climat, difficile, délicate, faite de familiarité historique non moins que de comparaisons de textes, est capitale pour situer et apprécier le dialogue entre chrétiens et profanes, le sens des controverses anti-gnostiques, le souci de fournir une haute spiritualité chrétienne à cette catégorie d'époque qui est, par exemple, celle du *γνωστικός* de Clément, pour situer enfin et identifier les doctrines médiocres d'opuscules de propagande tels que l'*Octavius* de Minucius Felix, le *De opificio* de Lactance, l'*Adversus nationes* d'Arnobé.

2. Il faut maintenant retracer, parallèlement au développement historique de la patristique, celui de la pensée philosophique proprement dite: un stoïcisme subtil et pénétrant, qu'il faudra purger du matérialisme et du panthéisme, ce moyen stoïcisme platonisant surtout qui domine la religion du monde et qui a déjà marqué l'alexandrinisme philonien, et aussi ce stoïcisme romain, surtout moral, qui conservera des survivances tenaces dans certaines traditions d'ascétisme; — le courant platonicien, renouvelé dans le second platonisme que rencontre S. Justin, et le néoplatonisme qui prend la suite, sans jamais faire oublier la veine primitive, d'Origène au pseudo-Denys en passant par les Cappadociens et S. Augustin. On notera aussi, avec la part restreinte de l'aristotélisme, l'influence considérable de Philon d'Alexandrie, qui pose lui-même sur le plan du judaïsme les mêmes problèmes que la pensée patristique sur le plan chrétien.

Ces patronages amorcent des groupements, dessinent des lignes de tradition. C'est le point sur lequel on sera le plus aidé par des monographies précises. On pourrait citer, sur les rapports généraux entre pensée chrétienne et pensée profane, une trentaine de noms principaux, en Angleterre, en Italie, en Allemagne surtout, et en France, parmi lesquels Dodds, Wendland, von Ivanka, Bréhier, Gilson . . ., spécifiquement Arnou et le classique platonisme des Pères, M. Spanneut enfin, dont la thèse récente sur le stoïcisme des Pères a heureusement comblé une lacune surprenante. Mais on se rappellera que les appartenances sont rarement rigoureuses; les systèmes ne sont plus exclusifs, et comme on l'a dit, la règle de foi, en se substituant chez les Pères à la fonction

unifiante du système, permet de faire appel à peu près à tous, pour peu qu'on sélectionne (dirait Clément) et qu'on adoucisse les angles.

3. Cela comporte le relevé et l'analyse des thèses tributaires non moins que celui des appartenances nominales. Et cela pose le problème de la dépendance exacte, de l'originalité. Si le platonisme, par exemple, s'est infléchi dans le second et surtout le néoplatonisme, combien plus en se confrontant avec les exigences de la révélation ! Et combien plus le stoïcisme, dont on apprécie le providentialisme et l'optimisme, dont le panlogisme est refondu, dont le panthéisme est radicalement corrigé ! Outre cette maturation des concepts et des mots qui est déjà normale à l'intérieur d'une école vivante, c'est une véritable transposition dont il faut s'aviser ici (Logos, illumination, création, personne . . .). Il convient donc de se référer aux significations originelles et systématiques ; la philologie joue ici un rôle essentiel, et la monographie comparative, non seulement pour déterminer les points de départ, mais pour saisir les jalons d'évolution jusqu'au point d'impact avec la pensée chrétienne, elle-même progressive (ainsi, du Logos d'Héraclite à celui du stoïcisme primitif, des stoïciens moyens, de l'alexandrinisme philonien . . . Et encore : l'image de Dieu en l'homme, à partir de l'*εἰκών* et de la *συγγένεια* de Platon, et cette première synthèse pré-chrétienne, mais biblique, qu'en donne Philon avec à peu près tous les éléments d'image qu'on retrouvera chez les Pères . . .) ; — où il apparaît qu'il n'importe pas moins de compléter par l'analyse interne cette sorte d'archéologie textuelle, sous peine de préjuger un conformisme stérile, de vider la pensée nouvelle de sa valeur intrinsèque, et de son intérêt l'étude tout entière.

Pouvons-nous alors parler, par exemple, non seulement d'un « christianisme platonisant », mais d'un « platonisme chrétien », au sens d'un renouvellement au moins partiel, comme on parle d'un néoplatonisme ? En fait, la compénétration des systèmes dans leurs éléments génériques (telle, à partir du stoïcisme moyen de Panétius et Posidonius, l'assomption de l'Intelligible platonicien par le Logos du Portique), cette compénétration rend précaire le choix d'un patronage exclusif : témoin, la difficulté d'évoquer un « stoïcisme chrétien », en dépit des multiples rappels de vocables, de notions, de tendances. Sans parler des gnosticismes, et de l'hermétisme, l'alexandrinisme philonien fournit un précédent de ce brassage d'idées, qui aboutirait à un éclectisme d'espèce

cicéronienne, si une formule supérieure de synthèse n'imposait une coordination digne d'une appellation propre.

3. Une méthode de recherches

Il apparaît donc que l'ensemble désigné comme «la pensée» ou «l'époque patristique» ne saurait, pas plus en philosophie qu'en théologie, suggérer un système, évoquer une ambiance d'école, dont on ne peut lui attribuer ni l'intention ni la cohésion.

Pourtant, c'est aussi autre chose qu'un agrégat d'individualités étrangères les unes aux autres. La différence de climat des lieux, des temps, et même des cultures, est compensée par la communion d'esprit, et la coordination concertée, qui est exceptionnelle, est suppléée par la communauté de préoccupation. Malgré la variété des sujets traités et la diversité des styles, une certaine unité résulte de l'emprise du sens chrétien et des directives de la foi, emprise plus décisive que les singularités, plus forte que les influences du milieu de culture, et constituant du moins une famille de penseurs et une ligne de pensée.

Il faudrait dire «des lignes de pensée». Car si nous ne sommes plus à l'âge des systèmes, nous ne sommes pas encore à celui des Sommes, — quoique le souci de larges synthèses se manifeste déjà, chez Irénée et Grégoire de Nysse, surtout Origène et Augustin, Jean Damascène enfin, qui entreprend précisément un bilan point trop disparate.

En fait, nous voyons se dessiner des courants, nous constatons la récurrence de thèmes favoris, et qui introduisent une certaine continuité dans cette galerie de spécialistes étendue sur quelques siècles.

Esquissons une présentation sommaire de ces thèmes, saisis par ces courants :

Dieu est le centre de perspective de la pensée, comme explication et comme terme, et du monde et de l'homme : THEO-CENTRISME. La création est liée avec la Providence ; la métaphysique de la causalité s'intègre la notion de temps (comme déjà en stoïcisme), mais dans un sens linéaire, non plus cyclique : l'homme et la création tendent vers un terme. On devine que l'Incarnation contribue à imposer, d'une part l'immanence de l'action providentielle accordée avec la transcendance de l'Être divin, d'autre part l'intégration linéaire du temps en philosophie de l'être : un HISTORISME, qui implique une

conception dramatique du temps en sus de sa promotion en métaphysique. C'est aussi à l'Incarnation qu'est due la généralisation de la thèse hébraïque de la THÉOPHANIE, de l'expression de Dieu, de sa présence non seulement dans le temporel, mais dans le sensible, qui le «signifie», comme image cosmique. L'événement historique de l'Incarnation ratifie l'événement métaphysique de la création et de la providence, — ce pourquoi les premiers Pères développent volontiers les deux thèmes l'un par l'autre, la création dans l'éclairement de l'Incarnation, comme manifestation de Dieu, révélation par signes préparant la révélation formelle: le Logos chrétien, renouvelant les analyses alexandrines issues du platonisme et du stoïcisme, devient un grand thème métaphysique et religieux, recevant du Nouveau Testament une définition précise qui entraîne toutes les déterminations touchant la nature et la Personne divines, et toute une psychologie du Verbe incarné qui refond celle de l'homme en même temps que le sens de la causalité divine, et un achèvement de l'idée de théophanie par celle d'universelle récapitulation dans le Verbe incarné.

On aperçoit que la pensée n'est pas moins concentrée sur l'homme, en fonction duquel se déploie la spéculation sur Dieu: le second pôle de cette sphère de pensée est l'ANTHROPOCENTRISME, préoccupation de spiritualité définie par le retour vers Dieu; la création de l'homme à l'image et ressemblance fonde une morale de conformité, qui dispose l'âme définitive à expérimenter une CONNAISSANCE MYSTIQUE de Dieu, comme Présence transformante et lumière intérieure; ainsi la contemplation subjective par la théophanie s'achève-t-elle dans l'illumination par le Verbe. Sur ce développement essentiel se greffent les problèmes subsidiaires de l'âme (union avec le corps, ascétisme, destinée éternelle du composé), des rapports entre raison et foi, entre liberté et prédestination, — et en corollaire, un retour sur la volonté divine salvifique, volonté antécédente et volonté conséquente . . .

Etant donné le caractère non systématique, non concerté, de la spéculation patristique, mais cette unité particulière qui lui vient du fait que ses représentants s'accordent sur la même inspiration, les mêmes courants et des thèmes communs, il semble qu'il y a intérêt à concevoir l'étude historique autrement que par la revue chronologique des époques et des noms, traditionnelle et logique pour les cycles à systèmes, — réserve faite de quelques

exceptions, Origène et l'origénisme, Augustin et l'augustinisme. Il paraît indiqué d'organiser l'analyse suivant ces thèmes et au fil de ces courants (Le Logos, L'image, Grâce et liberté, La connaissance mystique . . .), en les prenant chacun à partir des antécédents helléniques pour dégager ensuite les déterminations nouvelles.

Bien entendu, les groupes en leurs temps fournissent des jalons, par le but et l'esprit propres à chaque moment : par exemple, le Logos de la théologie primitive, les précisions conciliaires, le point de vue nouveau du *De Trinitate* d'Augustin . . ., ou encore l'illumination chez Justin et Irénée, puis chez Clément et Origène, ensuite chez les Cappadociens, enfin Denys, et à part, Augustin . . . En particulier, la dualité des milieux grec et latin ne tarde pas à se faire sentir dans le développement de la spéculation. Les Latins finiront par s'émanciper, dans une certaine mesure, de la pensée grecque, rendant en originalité ce qu'ils perdent en information : S. Augustin en est le cas typique.

Bref, une étude des milieux et des moments reste évidemment indispensable, mais dans l'ensemble les études sérieées suivant les grands thèmes plutôt que suivant les noms évitent de donner insidieusement l'illusion d'un ou plusieurs systèmes, et elles relèvent mieux le progrès de l'explication, dans l'unité de fond tout au long de la patristique.

Cette méthode dégage aussi en meilleure lumière, l'examen étant centré sur un objet précis de philosophie, qu'on se trouve en présence d'un authentique mouvement de pensée rationnelle, et qui permet de parler (sinon de « philosophie patristique », si l'expression sent trop l'école), du moins de « la philosophie chez les Pères », au sens d'une promotion originale, ayant contribué à l'enrichissement de la philosophie éternelle.

Filosofía de San Basilio Magno en sus Homilías sobre los Psalmos

A. BENITO Y DURAN, Granada

1. Carácter de estas Homilías

Por su finalidad estas Homilías son instrucciones pastorales, con un método expositivo ligado al texto de los Psalmos davídicos. Ese carácter homilético obligaba forzosamente al orador a establecer relaciones ideológicas, de índole moral, especialmente, pero desligadas de una problemática estructurada sobre esquemas filosóficos previamente pensados.

No hay que buscar, pues, un sistema filosófico al hablar de la filosofía de San Basilio Magno en sus Homilías sobre los Psalmos; sino, más bien, un ideario filosófico; que puede convertirse en sistema sólo cuando esté analizada toda la obra basiliiana.

Aun así, resulta interesante el observar que San Basilio Magno muestra en estas Homilías una radical preocupación por la salud del alma humana, especialmente si es cristiana. No intenta, como punto de mira esencial — lo que sí sucede en las Homilías sobre el Génesis — probar, contra la «vana ciencia», la realidad divina creadora y ordenadora del mundo. No pretende despertar la admiración, en el alma, de esa obra maravillosa. Quiere, más bien, conducir al hombre y al cristiano, por la senda de la virtud, al verdadero bien y a la auténtica felicidad.

Por lo mismo, más que hacer ver a Dios en el cosmos, quiere hacer ver a Dios en el alma; y, a ésta, que resplandezca en toda la hermosura de la virtud cristiana; quiere librar al hombre de la envoltura de las pasiones carnales; quiere verle libre de todo temor y de la tiranía de las cosas que en sí no tienen valor. Quiere, en fin, señalar el camino por donde el alma vino originariamente al mundo; es decir: el Bien absoluto que es Dios.

2. La estructura del hombre y su temporalidad radical

Como se deja entender de lo dicho, si quiere guiar al hombre a su último fin, que es Dios, es porque sabe lo que es el hombre. Esto se nos dice en muchos pasajes, bellísimos algunos, de estas Homilías. Son, cierto, ideas repetidas antes en las Homilías sobre el Génesis. Pero, no por éso, son repeticiones mecánicas: en cada momento la misma idea tiene matices pictóricos nuevos y colores elaborados con tintes nuevos y fragantes.

Diriáse que, el hombre que aquí aparece delineado por la palabra de San Basilio, es el hombre concebido por el espíritu griego, pero visto a través de su radicalidad cristiana. Para San Basilio la belleza física y natural del alma y del cuerpo había de ser lógicamente afirmada, sabiendo que, cuerpo y alma, fueron obra de un artista divino; y que la fealdad y la mutabilidad no radican más que en la limitación del ser y en su temporalidad; no en la incapacidad absoluta de su primera causa, ni en su imitabilidad radical.

La grandeza natural del hombre le viene del hecho de ser creatura de Dios hecho a su imagen y semejanza; un poco inferior a los ángeles, «por su unión con la materia» (*διὰ τὴν πρὸς τὸ γεῶδες σῶμα συνάφειαν*), pero grandioso por razón del entender y conocer divinos que se le otorgó; para que lo semejante conozca a lo semejante (*ἵνα τῷ ὁμοίῳ ἐπιγινώσκη τὸ ὅμοιον*). A qué cosa celeste se le dijo imagen del altísimo? El sol conserva la semejanza con el creador? La luna, las estrellas no son siervas del determinismo? Sólo el hombre tiene mente, tiene movimientos voluntarios, tiene libre albedrío¹.

Esa cosa grande que es el hombre lo es principalmente por el alma, por el «hombre» escondido en el cuerpo. Al hombre se le llama «alma y mente» (*ὥσπερ ἄνθρωπος λέγεται, τούτέστιν, ἡ ψυχὴ καὶ ὁ νοῦς ὁ ἀνθρώπινος*)². A la mente, o parte racional, según la Escritura, se la llama «corazón»; a diferencia de la parte concupiscible denominada «riñones» (*καρδίαν* . . . νεφρούς).

Y es tal la preciosidad nativa del alma humana que, en su comparación, todo lo terreno es vileza: «Porque, qué posesión hay en este mundo que se pueda permutar con el alma que es pre-

¹ In Psalmum 48, PG 29, 449.

² In Psalmum 33, PG 29, 384.

ciosa, por naturaleza; ya que fué hecha a imagen divina?» (ποῖος δὲ κάματος τοῦ ἐνεστώτος αἰῶνος αὐταρκες ἐφόδιον τοῦ μέλλοντος αἰῶνος τῇ ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ;)¹.

Dios creó el alma — el corazón, según el texto psalterico — sin mezcla de vicio alguno; con una ingenua simplicidad y candor, que sólo después se cambió y turbó por los movimientos múltiples y varios de la carne (ὅτι καὶ τὰς καρδίας ἐφορᾷ, ὡς αὐτὸς ἐπλασεν ἄνευ τῆς πρὸς τὸ χεῖρον ἐπιμιξίας)².

Esa unión de la carne es la que hace al alma inferior al ángel; unión copulativa y degradante — según el término de San Basilio *συνάφεια*. El verbo *συνάπτω*, dice referencia a la copulación marital.

Con la naturaleza se le dió al alma una natural unibilidad y parentesco con el *Bien*; y una insociabilidad con el *Mal* (πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ οἰκείωσις, καὶ πρὸς τὴν ἀνομίαν ἢ ἄλλοτριωσις)³. Ni solo esa natural afinidad y parentesco con el *Bien* y aborrecimiento del *Mal*, sino todas las facultades beneficiosas se dieron al hombre con la naturaleza racional (πᾶσαν γὰρ τὴν δύναμιν ὁ Θεὸς χρησίμως ἔδωκε τῇ λογικῇ ψυχῇ).

También el cuerpo humano, en sí mismo, y sin las provocaciones y movimientos carnales, es un psalterio en el cual se manifiesta la gloria de Dios; cuando, por lo mismo, no hay, en sus obras, actitudes indecorosas: «porque las mismas acciones del cuerpo son un salmo; acciones que expresan la gloria de Dios, quando así nos ajustamos a la razón que ningún desorden manifestamos en nuestros movimientos»⁴.

Sin embargo, esa armonia originaria de cuerpo y alma, no se manifiesta normalmente en el hombre de carne y hueso, en el hombre concreto. El cuerpo comienza por ser una cárcel, un habitáculo corrompido, un sepulcro para el alma. Al cuerpo formado de la tierra, se le puede llamar «tierra» («puesto que el hombre está compuesto de terreno figmento (el cuerpo) y del alma que en él habita; lo que de tierra se formó, tierra se dice; pero el alma que habita en él es lo que se puede llamar 'orbe'»)⁵.

Esa carne es algo como ajeno; especie de finca rústica que se dió al hombre para que la cultivase con decencia y honestidad⁶. Por

¹ In Psalmum 48, PG 29, 437.

² In Psalmum 32, PG 29, 344.

³ In Psalmum 44, PG 29, 406.

⁴ In Psalmum 29, PG 29, 306.

⁵ In Psalmum 32, PG 29, 338—39.

⁶ In Psalmum 33, PG 29, 378.

desgracia, entre el alma y el cuerpo existe una tirantez, una lucha constante, dundada en diversas razones. Primero, porque el cuerpo, en sí mismo, es una especie de velo, o tupida cortina, que impide la gloriosa visión de Dios; esta visión la tienen los ángeles que no están encarcelados en cuerpos: «Ahora ciertamente no puede ser el que tengamos la presencia de la visión gloriosa por la debilidad de la carne que nos envuelve (*διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς τὴν περιχειμένην ἡμῖν*); en cambio los ángeles, al no tener un semejante velo semejante a nuestra carne, no tienen impedimento alguno para contemplar la cara de la gloria de Dios»¹. Sólo después de la resurrección, cuando se rompan las ataduras del alma, veremos los hombres, las almas que lo merezcan, esa gloria divina.

Ni el cuerpo es solo obstáculo para ver la gloria celeste de Dios; lo es también para la adquisición de la verdad y de la ciencia natural. La lucha ascética cristiana a esto tiende; a restar crasitud y torpeza carnales, obstáculos para la consecución de la verdad: «¿Qué necesidad tienes de un estado pletórico de sangre; puesto que todo lo corporeo se ha de disolver? . . . Pero castigo mi cuerpo y lo reduzco a servidumbre para que la plétora de sangre no sea ocasión de los pecados carnales. No halagues a tu carne con el sueño, el baño, y los suaves vastidos . . . ¿Por qué fomentas lo que dentro de poco perecerá? ¿Por qué te cebas y engordeces? ¿Acaso ignoras que cuanto más grueso haces tu cuerpo tanto cárcel más pesada te construyes?» (*τοσούτῳ βαρύτερον τῇ ψυχῇ κατασκευάζεις τὸ δεσμωτήριον*)². Ese es el principio de la ascética basiliiana. De ese modo el hombre tiene el enemigo de su alma dentro de sí mismo; porque no solo el cuerpo impide la visión de la gloria eterna de Dios, sino que, a través de sus concupiscencias lucha contra la razón — que es la parte más noble del alma y es obstáculo para el estudio de la verdad; en esa lucha el alma puede sucumbir y ser conducida a la condición de sierva y de cautiva; dando, de ese modo, ocasión a la soberbia de la carne vencedora³.

Ni pára en éso la traición del hombre consigo mismo, en razón del enemigo interior; porque el cuerpo, con sus embestidas carnales, abre la puerta de la ciudadela a los enemigos de fuera, a través de los sentidos corporales; con lo cual, el soberbio vencedor, se crece en tu propia altivez: «Apártale, pues, de las cosas

¹ In Psalmum 33, PG 29, 378.

² In Psalmum 29, PG 29, 319.

³ In Psalmum 28, PG 29, 288.

del mundo; y ni por el sentido de la vista, ni por el oído, ni por ningún otro sentido metas en el alma los pensamientos ajenos. Porque cuantas guerras se levantan, lo es por la altivez de la carne, llenando con sus continuos tumultos y con sus implacables sediciones las cosas del hombre interior»¹.

De ello resulta para San Basilio su concepción de hombre interior y del hombre exterior, de los que habló largamente en las Homilías sobre el Génesis; y aquí mienta constantemente².

Cuál sea el carácter ontológico de esa duplicidad, en el compuesto humano, lo expone también, en estas Homilías, como lo expuso en las Homilías genesiacas: el carácter ontológico y metafísico, de ese doble ser, es su mutabilidad; su carácter existencialista de evidente pequeñez, frente al ser inmutable y eterno que es Dios.

Hé aquí lo que nos dice en la explicación del Salmo 44, sobre aquel verso: *In finem pro iis qui inmutabuntur*: «Porque nosotros somos los que, entre todos los seres dotados de razón, estamos sometidos a las mutaciones y variaciones, todos los días y aun casi cada hora. Porque ni en el cuerpo, ni en la mente, somos los mismos para nosotros mismos (*οὔτε γὰρ σώματι οὔτε γνώμῃ οἱ αὐτοὶ ἔσμεν ἑαυτοῖς*); sino que, desde luego nuestro cuerpo, siempre está sometido a la fluidez y disipación del movimiento y cambio; haciéndose ya mayor a partir de un estado de pequeñez; ya aminorándose y haciéndose más imperfecto por una disminución de su mole. Porque el niño que ya va a la escuela y es capaz del aprendizaje de las artes y de las disciplinas, es el mismo que aquel que hace poco nació incapaz de hablar. Pero ese mismo pequeño escolar, es sin duda distinto del efebo que puede ya ejercitarse en los ejercicios juveniles. Y distinto del efebo es el varón, tanto por la fuerza y desarrollo del cuerpo como por la perfección de la razón. Pero cuando ha llegado a la edad vigorosa y estable su edad, nuevamente de modo lento empieza a disminuir por un insensible decrecimiento de las fuerzas corporales; hasta que encorvado por la senectud llega a experimentar la extrema pérdida de las fuerzas. Nosotros, pues, somos los que nos mudamos. Y es a nosotros, los hombres, los que el Salmo, por esta palabra nos significa sabiamente. Porque los ángeles no admiten cambio. Porque ninguno de ellos es niño; ninguno adolescente; ninguno

¹ In Psalmum 33, PG 29, 358.

² In Psalmum 14, PG 29, 254; In Psalmum 33, PG 29, 383.

viejo. Al contrario, en el mismo estado en que fueron creados al principio, en el mismo permanecen; ya que sus substancia se conserva simple e inmutable. Pero nosotros estamos sujetos al cambio, en cuanto al cuerpo, según se ha mostrado; en cuanto al alma y al hombre interior, por las circunstancias y acaecimientos, se cambian nuestros pensamientos (*τοῖς δὲ προσπίπτουσι πράγμασι συμμετατιθέντες τὰς διανοίας*). Porque somos unos, mientras experimentamos alegrías y las cosas todas nos suceden felizmente; pero somos otros en tiempos calamitosos, cuando las adversidades han caído sobre nosotros. Nos cambiamos también en los actos de concupiscencia, realizados como brutos por la vida lividinosa. En caballos se convierten aquellos que pierden el sentido por amor a la mujer del prójimo. El astuto es comparado a la zorra; como Herodes. El impudente es llamado perro como Nabal Carnulio. ¿Ves la variedad y diversidad de nuestra mutabilidad? ¹.

El tiempo es algo radical al hombre como ser finito y creado; algo que le afecta en la entraña tanto del cuerpo como del alma. Por el tiempo está sometido a la ley universal de todo lo criado. Todo ello tiene un fin irreparable. Nuestra vida comenzada con el tiempo terminará con el tiempo. Ese caminar hacia el término es rápido, continuo, insensible, pero real. Para el hombre la vida es *via*. Peregrino, el hombre, que no se da cuenta de esa transitoriedad de todo el sistema en que se mueve. Página, esta de San Basilio, superior e inspirada que no podemos dejar olvidada: «La vida, sí, es llamada *via*, porque todo el que entra en la vida, se apresura hacia el fin. Porque como los que en los barcos duermen, de un modo natural son conducidos por los vientos al puerto; y, aunque ellos no se den cuenta, la marcha inevitablemente los apremia al término; así nosotros, en el curso insensiblemente fugitivo de nuestra vida, con movimiento continuo e indetenible, cada uno de nosotros nos damos prisa a llegar a nuestro fin. ¿ Duermes por caso? — el tiempo se te huye. ¿ Velas y das vueltas en tu mente a algo? — pues, no obstante, la vida se nos gasta (*ἀλλ' ὁμως ἡ ζωὴ δαπανᾷται, κἂν τὴν αἰσθησιν ἡμῶν διαφύγῃ*). Porque todos nos damos prisa por llegar a la meta señalada a cada uno, corriendo una carrera; ya que todos estamos en la vida. En esta vida eres un caminante; todas las cosas pasan; a tu espalda quedan todas las cosas. Plantas, hierbas, agua o cualquier cosa que se te haya mostrado grata a tu vista, la dejaste atrás

¹ In Psalmum 44, PG 29, 387.

poco después. Si tropezaste en piedras o pasaste por vallas, precipicios, escollos; o te encontraste repentinamente con animales; si diste en espinares o en cualquier otro infortunio: poco duran esas aflicciones; al poco tiempo las dejaste atrás. Eso es la vida: ni sus delicias, ni sus infortunios perseveran siempre. Ni el camino es tuyo, ni tuyas son las cosas presentes. Y vistos los viandantes, tan pronto como el primero movió el pié, el que le sigue le sustituye; y a éste el siguiente»¹.

Esta elocuente exégesis del Salmo primero es realmente un magnífico prólogo a todas las Homilias que le siguen. Porque, vistos en conjunto, todo el acento e intensidad de la intención homilética está en mostrar a Dios desplegando su gracia en el hombre, caído por el pecado y por la depravación, para restaurarle mientras camina por el sendero de la vida. Contraste sorprendente con la intención fundamental de las Homilias sobre el Génesis; donde San Basilio lo que intenta es poner de manifiesto a Dios en su despliegue de poder, sabiduría y bondad como creador del mundo y del hombre. Si no fuera exagerado diríamos que, en las Homilias sobre el Génesis, está el primer tratado de teología *De Deo creante*; mientras que en las Homilias sobre los Salmos, el primer tratado de teología *De Deo elevante*.

El hombre no es dueño, según San Basilio del camino de su vida y de las cosas que encuentra en el camino: *ἡ ὁδὸς οὐκ ἔστι σή, ἀλλ' οὐδὲ τὰ παρόντα σά*. Anadiendo unas líneas después: *δύο γὰρ εἰσιν ὁδοὶ ἐναντίαι ἀλλήλαις . . . καὶ δύο ὁδηγοί, ἑκάτερος πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφειν ἐπιχειρῶν* . . . «Porque son los dos caminos entre si contrarios: uno amplio y espacioso; otro angosto y estrecho. Y dos son también los guías para esos dos caminos; uno de los cuales procura atraer hacia sí a los viandantes. El camino llano y suavemente inclinado tiene un guía falaz, el demonio malo que a los que le siguen lleva a la perdición por el deleite. El camino áspero y difícil tien por guía al ángel bueno que a sus seguidores los conduce al término de la bienaventuranza por los ejercicios trabajosos de la virtud. Quando somos niños, no nos damos cuenta del tiempo futuro; pero cuando hemos llegado a la edad adulta, y a darnos cuenta de que la vida se orienta o por la virtud o por el vicio, se juzgan justamente contrarios. La vida, en efecto, de los pecadores se presenta con toda clase de deleites propios de de este siglo. Por el contrario, la vida de los justos solo presenta a

¹ In Psalmum 1, PG 29, 220—222.

éstos, bienes para el siglo futuro. Realmente el camino de los que se han de salvar, cuanto más hermosas son las cosas que promete para el futuro, tanto ofrece cosas más laboriosas para el presente; pues es cierto que lo voluptuoso e impuro de la vida no hay que esperarlo en el después, sino en el presente con sus propuestas delicias. Por eso toda alma es presa de la turbación y de pensamientos que la hacen flaquear; pues cuando piensa en las cosas eternas, elige la virtud; pero cuando pone los ojos en las presentes, prefiere el deleite. Aquí contempla la lozanía del cuerpo; allí la sujeción de la carne. Aquí la embriaguez; allí el ayuno. Aquí las ruidosas carcajadas; allí muchas lágrimas. Aquí los bailes; allí los rezos. Aquí los instrumentos músicos; allí los gemidos. Aquí la fornicación; allí la virginidad. Así pues lo que realmente es bueno, éso puede ser comprendido por la fe y la razón (porque está lejos; ni el ojo vió ni el oído lo oyó); en cambio, la suavidad del pecado lleva aparejado el deleite que está a la mano y que fluye de todos los sentidos. Por lo mismo, el hombre feliz que no se dejó arrastrar, por los atractivos del placer, a la perdición, sino que tiene puesta su esperanza, a través del sufrimiento, no acepta, al tratar de elegir entre el uno y el otro camino, el que conduce a lo peor¹.

He aquí el primer plano de la panorámica por la que discurre San Basilio en todas estas Homilías: el camino que conduce a la perdición; el camino que conduce a la salvación; Dios fin último de este camino.

3. El hombre depravado y su camino

¿Dónde comienza la depravación? Negativamente al desoir la voz de la conciencia racional. Lo hemos oído: ἀνὴρ δὲ ἤδη γενόμενος, μετὰ τὸν ἀπαρτισμὸν τῶν ἐννοιῶν, οἷον ὁρᾶν δοκεῖ τὸν βίον αὐτῷ σχιζόμενον πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν, καὶ πικρὰ πρὸς ἑκάτερον τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς μεταστρέφων, παράλληλα κρίνει τὰ ἐκατέρω προσόντα².

Cuando el hombre ha llegado a su madurez mental, con los ojos del alma juzga justamente de la oposición de ambos caminos; ojos del alma llama a la razón natural: ὄμμα τῆς ψυχῆς y ὁφθαλμός ψυχῆς³. Lo dice al comentar el Salmo 48, en el verso *Et homo cum in*

¹ In Psalmum 1, PG 29, 221–224.

² In Psalmum 1, PG 29, 224.

³ In Psalmum 33, PG 29, 357.

honore esset non intellexit; Dios puso en el hombre una parte de su gracia; y por eso fué más agraciado que los cuerpos todos naturales; en los cuales jamás se encuentra mente, ni movimientos voluntarios, ni libre albedrío: ὑπὲρ οὖν ταῦτα ταῖς τιμαῖς προηγμένους ὁ ἄνθρωπος, οὐ συνήκεν, ἀλλὰ καταλιπὼν τὸ ἐπεσθαι θεῷ, καὶ ὁμοιοῦσθαι τῷ κτίσαντι, δοῦλος γινόμενος τῶν παθῶν τῆς σαρκὸς παρασυνεβλήθη τοῖς κτήνεσι τοῖς ἀνόητοις¹. Por no tener razón los brutos no pecan². Cuando no hay voluntariedad no hay pecado³.

Hay algo muy hondamente gravado, naturalmente, en la conciencia racional del hombre (y ahí comienza la responsabilidad positiva del depravado) que es el *Bien moral* ligado a Dios, *Bien absoluto*. Nos ha dicho ya, que hay un cierto parentesco entre el natural del alma y el Bien; y que hay una natural repugnancia hacia lo malo⁴.

Y es que Dios, si bien con razón puede llamar a su Hijo *Dilectus* siendo igual a su sustancia, pero «a toda creatura, como Padre benigno y bueno, le asiste». Por eso justamente algunos definieron el Bien diciendo que es lo que todas las cosas apetecen (διότι καλῶς ὤρισαντο ἤδη τινὲς ἀγαθὸν εἶναι οὐ πάντα ἐφίεται⁵).

«El insensato, el ignorante (ἄμαθεῖς δὲ ἄνθρωποι καὶ φιλόκοσμοι, ἀγνοοῦντες αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ τὴν φύσιν) ignorando la naturaleza de ese Bien muchas veces aprecia la realidad, que es nada — las riquezas, la sanidad, el esplendor de la vida —, en las cuales cosas no hay bien alguno por su propia naturaleza»⁶.

Es un error de principio teológico y axiológico el ignorar a Dios y su valor absoluto en Bondad y Bien para la vida humana. Ese error es denunciado al comenzar la exégesis del Salmo 47, con estas palabras: «Algunos de los de fuera (al pensamiento cristiano) imaginaron que el fin del hombre, según diversas opiniones era: para algunos la ciencia pura; para otros la actividad práctica; para otros el disfrute vario de la vida y del cuerpo; otros, siendo como eran bestiales afirmaron que el fin era el placer de los brutos»⁷. Es la estulticia del que dijo en su corazón *Non est Deus* (οὕτω μέντοι ὁ ἄφρων καὶ ὁ ἄνους πρὸς ἐν κοινὸν τέλος

¹ PG 29, 449.

² In Psalmum 1, PG 29, 218.

³ In Psalmum 14, PG 29, 258—59.

⁴ In Psalmum 44, PG 29, 406.

⁵ In Psalmum 44, PG 29, 392.

⁶ In Psalmum 1, PG 29, 215.

⁷ In Psalmum 48, PG 29, 432.

τὴν ἀπώλειαν καταφέρονται)¹. El término de esa estulticia e insipencia es la perdición a donde conduce el camino cuya guardián es el diablo.

Esos talos pueden alardear de sabiduría, como aquellos filósofos que erróneamente pusieron el fin de la vida en lo perecedero, pero esa sabiduría es la sabiduría de los estultos: «Y porque esa sabiduría, los hace estultos, dice Dios que perderá la sabiduría de los sabios y reprobará la prudencia de los prudentes»².

Es indudable que esas desviaciones arrancan de la filosofía que no reconoce a Dios como absoluto dueño de la creación; filosofía vana que no resiste al tiempo como resiste la verdad del Evangelio: «¿No ves los dogmas de los gentiles y esa vana filosofía? ¿Qué sutiles son y qué agudos inventando dogmas lo mismo en las especulaciones racionales que en los preceptos morales y en los principios de la física y otros que llaman *epopticos*? ¿No ves cómo se ha disipado todo eso y todo es inútil; y cómo solamente la verdad del evangelio tiene ahora vigor en el mundo?»³.

Pero si el depravado, por muy alta que sea su ciencia, comienza por desconocer el fin de su existencia identificado con el Ser divino, desconociendo el auténtico valor del Bien Sumo e incurriendo en la mayor de las insipencias y estulticias, lo que hace es supervalorar lo que en sí no tiene valor ni resiste la mordedura del tiempo que todo lo gasta; en lo que lleva aparejada la ruína de su propia alma. He aquí cómo se expresa San Basilio: *Qui confidunt in virtute sua*: . . . «Estos son los terrenos los que ponen su confianza en las fuerzas del cuerpo, y creen que la humana naturaleza es suficiente para llevar a cabo varonilmente las empresas . . . Pues ¿qué hay en esta vida de tanto valor que se pueda adquirir a trueque del alma, puesto que está hecha a imagen de Dios? Pero aún hay otra interpretación más sencilla [a las palabras del Salmo indicadas]: aunque alguno en esta vida sea, o parezca ser poderoso; aunque esté rodeado de abundantes riquezas, la palabra profética le enseña que deseche esa estima y se humille bajo la poderosa mano de Dios y que no confíe en su apreciado poder, ni se gloríe en lo minutísimo de sus riquezas. Podríamos también elevar nuestra exposición a otro grado; y entender que esos que confían en su poder y en sus riquezas, los

¹ In Psalmum 48, PG 29, 445.

² In Psalmum 48, PG 29, 444.

³ In Psalmum 32, PG 29, 342.

que se glorían de sus facultades psíquicas no las encontraran tampoco suficientes para la salvación. Porque si alguno hubiese que sea perfecto humanamente hablando, si carece de la ciencia de Dios será tenido en nada. Y si alguno hubiere adquirido y poseyere en gran manera, el saber de las cosas mundanas, y posea no pocas riquezas cognoscitivas, entienda toda la verdad: que todas las almas humanas cayeron bajo el yugo del enemigo común de todos; y que, perdida la libertad que había recibido del Creador, el alma fué reducida a la esclavitud del pecado»¹.

El depravado al dejar el camino que conduce a Dios y a la vida eterna bienaventurada como fin de su existencia: «No debe confiar en los poderosos; no debe fiar de la certidumbre de las riquezas. No te ensoberbezcas por las fuerzas del cuerpo; no busques el esplendor de la gloria humana. Porque nada de eso conduce a la salvación; todas esas cosas son temporales; y todas falaces»².

Pero no yerra solo el depravado en la consecución de aquello escatológicamente busca; es que ese espíritu ofrece en espectáculo deprimente en la dinámica de sus facultades anímicas. San Basilio ve en ello una prueba del abandono en que Dios deja a esas almas. Es una de las constantes de estas Homilías, la abscisa de su espíritu pastoral; La ordenada — segunda constante — es mostrar lo que hace Dios en el alma del que endereza su vida por el recto sendero.

4. Tipología y antitipología de los extraviados

Entre los diversos tipos de extraviados, repetidamente descritos o aludidos por San Basilio en estas Homilías sobre los Psalmos, hay que hacer destacar, en primer lugar, al *impío* propiamente tal; al *incredulo*; porque la incredulidad es el más grave pecado del hombre: «Impiedad se llama el hecho de consentir el pecado contra Dios. Pero quede lejos de nosotros el dudar de Dios por la incredulidad. Esto es *abiisse in consilio impiorum* si dijeres en tu corazón: ¿Hay acaso Dios que dirija y gobierne el universo? ¿Hay acaso un Dios en los cielos que administre lo que a cada ser convenga? ¿Hay un juicio? ¿Acaso va a ser recompensado a cada

¹ In Psalmum 47, PG 29, 439.

² In Psalmum 45, PG 29, 417.

cual lo que mereciere por sus obras? ¿Por qué, pues, los justos padecen necesidades; y, en cambio, los pecadores abundan en riquezas?; estos viven en salud; aquellos en estado de debilidad; los justos viven deshonrados; los pecadores viven en los máximos honores. ¿No es, acaso, por que el mundo marcha fortuitamente; y la vida de cada cual está regida por la fatalidad? Si estas ideas piensas es que has ido a dar *in consilio impiorum*. Bienaventurado pues, el que no admitió la menor duda acerca de Dios; el que no se acobarda por las cosas presentes; el que tiene su esperanza en las cosas futuras»¹.

Esas son las mentes soberbias que se levantan como cedros; contra los cuales se dice en el Salmo 28, versículo 3: *Vox domini confringentis cedros*. Porque Dios, no a cualesquiera cedros, sino a los cedros del Líbano es a los que fulminará. Puesto que siendo el Líbano el lugar de la idolatría, cualesquiera de las almas que son llevadas contra el conocimiento de Dios, esas son las llamadas cedros del Líbano y son juzgadas dignas de trituración².

El seguido tipo de extraviados es el de los poderosos segun el mundo, a quienes se refiere, según el comentarista homilético, el verso 7 del Salmo 48 *Tabernacula eorum in progeniem et progeniem*. De estos se dice que sus nombres quedarán en la tierra. Porque el nombre del impío no pasa al libro de los vivos, ni es contado entre los primogénitos, con la Iglesia, en los cielos. «¿No ves a esos que edifican en las ciudades, foros y gimnasios, que levantan murallas, que construyen acueductos, cómo inscriben sus nombres en estas edificaciones? Pues hay algunos que gravado su nombre en sus ganados, como en los caballos, llegaron a persuadirse que la memoria de su vida se prolongaría por largo tiempo. Más, en la grandiosidad y monumentalidad de los sepulcros insculpieron sus nombres. Estos son los que cifran su sabiduría en las cosas terrenas; y juzgan que les basta para su felicidad la presente gloria y el recuerdo de los hombres»³.

Un tercer grupo de extraviados es el de los ricos y avarientos; nada menos que una Homilía íntegra dedicó al tema de la usura, explicando el Salmo 14. Y en la Homilía del Salmo 48 *Ne timeas cum dives factus fuerit homo* dice: «Porque los ricos, sobre todo los que necesitan consuelo para que no tengan temor de otros mas poderosos. Porque nada útil le queda al rico moribundo al no

¹ In Psalmum 1, PG 29, 220.

² In Psalmum 28, PG 29, 294.

³ In Psalmum 48, PG 29, 450.

poder llevar consigo las riquezas; porque lo que solamente consiguió de utilidad fué el que su alma haya sido considerada feliz en esta vida por los aduladores. Pero cuando muere, no se llevará toda esa opulencia. Apenas recibirá un cobertor para que sus partes sean tapadas; y eso por benevolencia de sus criados. Se habrá obrado bien con ellos, si se les asigna una porción exigua de tierra; y ésa concedida por la conmiseración de aquellos a quienes se confió la misión de los funerales. Pero los que tal hacen por él, lo hacen no tanto por él, cuanto por reverencia a la humana naturaleza.»

«Ese tipo de rico, es el que puede confesar a Dios en la prosperidad; pero cuando llega la hora de la pérdida de las riquezas es blasfemo e impío. *Confitebor tibi cum benefeceris ei . . .* habla del hombre terreno; y del que solo conceptúa como bienes las prerrogativas de esta vida: la riqueza, la salud, el poder. De este se dice que confesará a Dios cuando se viere favorecido por los beneficios; pero en los momentos de adversidad su boca será una fuente de blasfemias»¹.

Y en la Homilía del Salmo 61, comenta, con su elocuencia característica, cuál es la futilidad de las riquezas a las que se pega el corazón, olvidándose de Dios: «Escurridiza es la naturaleza de las riquezas; más rápidas que el veloz torrente deja a sus actuales poseedores para pasar a manos de otros; como la corriente del río que se desliza de terrenos altos, se acerca, sí, a los que junto a sus márgenes están; pero, tan pronto como ello ha sucedido, rápidamente se aleja. Así también es la presencia velocísima y escurridiza de las riquezas por su inestabilidad, al pasar de unos a otros. Este campo es hoy de uno; mañana de otro; y poco después de otro. Mira las casas de la ciudad; cuántos nombres se inscribieron en ellas desde su edificación. El oro mismo se escurre de las manos del que lo tiene, para pasar a otro, y de éste a otro. Es más fácil coger y aprisionar el agua con la mano que el que puedas constantemente tener en tu poder las riquezas. Por eso se ha dicho con toda razón: *Divitiae si fluant, nolite cor apponere*. No entregues tu espíritu a las mismas; saca, sí, el partido que puedas de ellas; no pongas tu amor en ellas como se pone en lo mejor de lo mejor y más admirable; sino sirvete de ellas como de siervos e instrumentos» (*μη τῇ ψυχῇ σου προσπάθῃς, ἀλλὰ τὸ ἀπ' αὐτοῦ χρησίμον καταδέχου, μη ὥς ἐν τι τῶν ἀγαθῶν*

¹ In Psalmum 48, PG 29, 456.

ὑπεραγαπῶν καὶ θαυμάζων, ἀλλ' ὡς ὀργανικὴν αὐτοῦ τὴν ὑπηρεσίαν αἰρούμενος)¹.

El cuarto tipo de extraviados es el de los dados a los placeres del cuerpo. Comenta así el verso *Quae utilitas in sanguine meo, dum descendo in corruptionem*: «¿Por qué pones tus mimosos cuidados en lo que poco después ha de morir? ¿Por qué te cebas a tí mismo y nutres tu obesidad? ¿Es que ignoras que cuanto más pingue haces tu cuerpo, tanto más grave cárcel construyes a tu alma? *Nunquid confitebitur tibi pulvis aut annuntiabit veritatem tuam?* Pues ¿cómo el hombre terreno y carnal te confesará a Tí, Dios? ¿Y cómo anunciará también la verdad el que no dió tiempo alguno a instruirse y cuya mente está soterrada y metida en tan gran mole de carne?»².

Hay algo tan repugnante en estos tipos, que su mismo aspecto exterior los marca con el sello de lo que los ojos se apartan instintivamente, por haber perdido la natural belleza del alma: «Aquel que es vencido de la lujuria o de la gula o del espanto cómo podrá atraer los ojos de cualquiera?»

Hé ahí, en síntesis, los principales tipos en quienes centra su atención San Basilio en las Homilías sobre los Psalmos. Todos ellos, y otros que participan de semejantes psicologías y actitudes éticas, se encaminan por las sendas de la perdición, al apartarse de Dios. Tal es el aspecto negativo de la ética cristiana; el aspecto negativo del sendero del fin último de la vida humana. Veamos ahora cuál es el aspecto positivo del camino que conduce a la eterna felicidad. En ese capítulo encontraremos la Antitipología de los extraviados.

5. El recto camino de la felicidad

Algo nos ha dicho San Basilio del camino que conduce a la felicidad, o bien que todos los seres humanos buscan. Lo que es caduco y perecedero no puerde ser el fin último de la vida en un ser racional, cual es el hombre: *ἡμῖν δὲ τέλος, οὐ ἐνεκεν πάντα πράττομεν, καὶ πρὸς δ' ἐπειγόμεθα, ἢ μακαρία διαγωγὴ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι. αὕτη δὲ συμπληροῦται ἐν τῷ βασιλεύεσθαι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ*³. El fin ultimo está en la vida futura y en el Reino de Dios. Añade

¹ In Psalmum 61, PG 29, 481.

² In Psalmum 29, PG 29, 320.

³ In Psalmum 48, PG 29, 432.

luego a continuación: «Porque nada mejor que ésto puede ser pensado por la naturaleza racional.»

Para conseguir ese fin lo fundamental es una actitud despectiva de las cosas perecederas, entre las cuales se han de contar todas las grandezas de aquí abajo; no sentir estima ni aprecio ante las prestancias de los príncipes, hombres ricos ni ilustres por el hecho de que lo sean¹.

Por el contrariom, la pobreza llevada con espíritu cristiano es un timbre glorioso y una condición admirable para llegar al último fin, que está en el Reino de Dios.

Hay, es cierto, un género de pobreza calculado y egoísta; la pobreza del que se vale de ella para explotar a los demás: «Porque hay muchos pobres, si se mira a la fortuna, pero en sus deseos son avarísimos, a los que su indigencia no salva, y en cambio condenan sus apetencias. No han de ser considerados como probres, en el sentido evangélico, propiamente, los que carecen de riqueza; sino los que la llevan con gusto. Porque todo lo que no es voluntario, no puede ser considerado como digno de la bienaventuranza. Porque toda virtud, y más ésta, va sellada con el sello del libre albedrío»: *διότι πᾶσα ἀρετή, μάλιστα δὲ αὕτη πρὸ πάντων, τῷ ἐκουσίῳ χαρακτηρίζεται*².

La pobreza, o, lo que es lo mismo, el no tener el espíritu apisionado por el afán de las riquezas, trae la libertad del pobre. La libertad es un don precioso; por ella, si no tiene deudas, el pobre se libera del acreedor; tipo éste repugnante, descrito por San Basilio con los colores más grises y turbios en una estética de los valores morales: *πένης ἐλ νῦν, ἀλλ' ἐλεύθερος*³.

Pero esa libertad — la de las cosas materiales preciosas, constitutivas de la riqueza — es menos preciosa aún que la misma libertad del alma. Con la esclavitud social es el cuerpo, y por el cuerpo, por el que el hombre queda atado y vinculado al señor terreno. Pero, aun bajo esa esclavitud, el hombre puede ser libre en su alma. Cuando, empero, el alma esta prendada de las cosas terrenas o carnales, el alma se hace esclava de esas riquezas y de esas pasiones carnales. Las riquezas llenan el alma de preocupaciones, de inquietudes; hacen perder el sueño: «En esto nosotros los pobres aventajamos a los ricos: en que nuestra alma está vacía de preocupaciones. Nosotros, por dormir sin preocupa-

¹ In Psalmum 14, PG 29, 260.

² In Psalmum 33, PG 29, 361.

³ In Psalmum 14, PG 29, 269.

ciones, nos reimos de aquellos — de los ricos — que, ni en el sueño, ni en la vigilia, están sin tensión ni solicitud.»

La pobreza no es ignominia para nadie cuando no depende de la voluntad ni de la estupidez. Lo verdaderamente ignominioso es hacerse siervos de lo que no es Dios. La dignidad del hombre está en ser siervos del Señor. Bien necia cosa es alabar todo lo que es pura vanidad: «Porque las artes medias no merecen alabanza. A saber: los gobernantes, los médicos, los oradores y los arquitectos que edifican ciudades o pirámides, laberintos o cualesquiera obras suntuosas y soberbias edificaciones. Los que por eso son alabados es que no tienen su alma en el Señor» (*ἀρκεῖ ἡμῖν πρὸς ἅπαν ἀξίωμα τὸ τηλικούτου Δεσπότου δούλους ἡμᾶς ὀνομάζεσθαι*)¹.

La mansedumbre de David era su mayor timbre de gloria. Porque esa es la máxima de las virtudes: *μεγίστη γὰρ τῶν ἀρετῶν ἡ πραότης*. La razón es ésta: porque el alma que abunda en la mansedumbre está libre con la alegría del justo, con la paz que llena el alma. Y es que esa es la vida beatífica: la alegría de ver a Dios; la que produce su contemplación eterna. En esta vida solo Dios puede causar en el alma, con el roce de su gracia, esa alegría en el alma justa. No se debe alegrar el cristiano precisamente porque las cosas sucedan prósperamente en la casa; porque rebosen salud corporal; o porque los campos estén henchidos de abundantes mieses. Pero deben alegrarse de tener un Señor de tanta belleza, de tanta bondad y de tan gran sabiduría adornado².

Pero ello exige el desprecio de todas las cosas corporales: . . . *καταφρονῆσαι δὲ κόσμον καὶ τῶν σωματικῶν πάντων*. Mansedumbre, alegría y paz es lo que respiran las almas siervas del Señor; las que caminan por la senda de la virtud, en derechura hacia el fin bienaventurado. Para eso no solo hay que liberarse de las inquietudes que vienen de las cosas de fuera; hay que ponerse en paz consigo mismo.

El *Leitmotiv* de San Basilio es su convicción platónica de que la carne es el mayor enemigo del alma; la criminal atadura que impide, casi siempre, levantar el vuelo a Dios. La vida del alma es lucha continua con la materia y sus movimientos tumultuosos y desordenados: «Porque la paz verdadera es la que existe en los cielos. Pues mientras estamos atados a la carne, estamos unidos

¹ In Psalmum 33, PG 29, 356.

² In Psalmum 32, PG 29, 323.

a muchas cosas que nos crean la perturbación. Busca, pues, la paz. A saber: el desatarte de los tumultos del mundo. Procúrate una mente tranquila; un estado de alma tranquilo e imperturbable, que no se agite con los apetitos; ni sea arrastrado por las falsas y aparentes teorías; para que consigas la paz de Dios, esa paz que supera todo lo aquí inteligible; y defiende tu corazón»¹.

Esa paz es sinceridad en las palabras y limpieza en los ojos del alma. Sinceridad que no admite retorcimiento de expresiones: *μη συμπεισθῆς ποτε παρὰ τὴν τῆς φύσεως ἀλήθειαν διαβεβαιώσασθαι*². Limpieza de los ojos del alma; limpios de soberbia, de ira, de envidia. Los que, en una palabra, bien con contemplación superior y profundísimos conceptos, bien con la simple meditación, ven a Dios en las cosas creadas y le glorifican. He ahí la única aspiración del gran Padre San Basilio: llevar a todos los que le oyen, a dar gloria a Dios, de acuerdo con el Salmo 33, según aquel verso: *Magnificate Dominum mecum*. Las palabras del santo lo dicen mejor que cualquier comentario:

«David selecciona el coro de glorificadores de Dios, aquel que le conviene. Que no se me agregue ningún turbulento; ninguno que esté desordenado; ninguno que tenga el alma agujoneada por las pasiones carnales. Sino vosotros los mansos que habeis conseguido la estabilidad y la firmeza de espíritu; que sacudisteis la pereza y la somnolencia para practicar el oficio divino; vosotros engrandeced conmigo al Señor. Pero aquel canta las grandezas del Señor que, con elevada mente y con recto y levantado espíritu, soporta tentaciones por razón de la piedad. Después, igualmente, que, con grande inteligencia y con profundísima contemplación, considera las sublimidades de la creación, para llegar a la contemplación, a través de la grandeza de las criaturas y la belleza de su origen, del autor de ellas, Dios. Porque cuanto alguno más profundamente penetra las razones por las cuales fueron hechas, y por las cuales se rigen todas las cosas, tanto más contempla la magnificencia del Señor. Y, cuanto es de su parte, engrandece al Señor. Así pues, puesto que la mente de un solo hombre, y la meditación de un solo varón, ni por tiempo breve es suficiente para comprender las grandes obras de Dios, convoca a todos los mansos en una común sociedad para esta obra. Es conveniente pues, estar libres de los exteriores tumultos;

¹ In Psalmum 33, PG 29, 375.

² In Psalmum 14, PG 29, 261.

y, hecha una paz total en lo más retirado del corazón, darse así con el ánimo a la contemplación de la verdad. ¿Oyes lo que dice aquel que confiesa su pecado? *Turbatus est ab ira oculus meus*. Pero no solo la ira; también la concupiscencia, también el temor y la envidia perturban el alma. En general todas las emociones confunden y perturban la mirada del alma y su visión limpia. Lo mismo que sucede con los ojos corporales, que no pueden ver con agudeza las cosas visibles cuando la vista está turbada, así también, turbado el corazón, no podemos darnos a la contemplación de la verdad. Es, por tanto, necesario apartarse de las cosas del mundo para que, ni por los ojos, ni por los oídos, ni por ningún otro sentido, se metan en el alma extraños pensamientos. Porque cuantas guerras se levantan por la insurgencia de la carne, todas ellas llenan el alma con tumultos continuos e implacables¹.

No hay otro camino para alcanzar el último fin, el fin a que conduce la vía estrecha y difícil de la peregrinación presente: ese camino es la contemplación, la glorificación de Dios, a través de un espíritu libre perturbaciones carnales, de pasiones violentas y de apetencias terrenas. ¿Pero, éso se puede conseguir en esta vida? El hombre por sí solo, no. Pero el hombre con Dios, sí. Con ello estamos en lo más profundo de esa filosofía cristiana de la que está impregnado todo el pensamiento basiliano. Y es que el sentido de toda esa filosofía, que, sin dejar de serlo, es teología igualmente, es, precisamente, trascender a Dios y ver su acción en el alma de los justos; de aquellos que van, rectamente encaminados, hacia el fin supremo de la vida.

6. Dios providente y fin último del hombre

Ya lo hemos indicado: si en las Homilías sobre el Génesis, Dios es el creador, artifice maravilloso que, como tal, se muestra al hombre que, a su vez, busca con sana filosofía la verdad; en estas Homilías sobre los Salmos, con reconocancias y ecos, siempre repetidos, de esa verdad fundamental, es Dios providente, Dios auxilio, Dios viático para el alma que busca el sendero de la vida eterna, lo que, una y otra vez, en formas y matices diversos, aflora constantemente en la inmarcesible elocuencia del pensador

¹ In Psalmum 33, PG 29, 356—57.

y predicador cristiano. Las pruebas de estas afirmaciones no nos será difícil obtenerlas en la lectura y análisis de estas Homilías.

Los oyentes de las Homilías psalmódicas eran ciertamente cristianos. No había por qué insistir demasiado en las pruebas conducentes a la existencia de Dios. Pero, en cambio, había que repetir una y otra vez, cómo Dios habla al alma sincera, al alma que busca a ese mismo Dios. Lo que sí era importante era poner de relieve que era vano buscar a Dios en lo que no era Dios: *μη γάρ μοι σωματικῶς διαπεπλασμένον τὸ πρόσωπον τοῦ Θεοῦ νοήσης*¹.

Podemos figurarnos a Dios de un modo antropológico — y la Escritura así lo dice — y expresarnos diciendo que Dios duerme, que Dios vuelve su rostro². Pero a Dios no le podemos ver aquí abajo. El alma oye su voz, eso sí, porque Dios habla a la razón y a la fe por sus obras. Comenta el verso *Et omnia opera eius in fide*, diciendo: «¿Qué es lo que dice? Obra suya es el cielo; obra suya es la tierra; hechura suya el mar, el aire, todas las cosas inanimadas: las racionales, las irracionales. ¿Cómo dice *in fide omnia*? ¿Qué fe se da en las cosas inanimadas? ¿Qué clase de fe es la de los brutos? ¿Qué fe se dan en la piedra? ¿Qué fe, igualmente, en el perro? Y, sin embargo, esta sentencia no excluye nada, sino que todo lo comprende, diciendo: *omnia opera eius in fide*. Pues, entonces, ¿qué es lo que dice? Lo que dice es que, ya consideres el cielo y su orden, ello es guía de fe; pues por sí mismo te muestra al artífice. Si, por igual modo, consideras el ornato de la tierra, por ese camino se aumenta tu fe en Dios; no instruidos en la verdad de Dios por los ojos carnales, hemos creído en El; sino que le hemos visto, siendo visible, fuera de la mente, a través de las cosas visibles. *Omnia opera eius in fide*. Ya consideres una piedra, ya una hormiga, ya un mosquito, ya una abeja; en todo ello verás algo del poder del que las crió. Porque aquel que desplegó el cielo; y llenó la inmensa cavidad del mar; aquel es el mismo, es el que modeló el finísimo aguijón de la abeja a modo de fistula, para que por ella vierta el veneno. Por lo mismo *opera eius in fide*. Nada hay que pueda ser para tí ocasión de incredulidad. No digas: ésto ha sido hecho de modo imprevisto; aquello sucedió por casualidad. Nada hay desordenado; nada indeterminado; nada hecho sin fundamento ni que real-

¹ In Psalmum 33, PG 29, 377.

² In Psalmum 29, PG 29, 308.

mente sea fortuito en las cosas. No digas: una fatalidad; una mala hora. Esas son expresiones de tontos. Porque de dos pájaros que se venden por un *as*, ni uno sólo de ellos cae sin voluntad de Dios. ¿Cuántos cabellos tienes en la cabeza? Pues ni uno sólo se quedó sin numerar. Ves el ojo divino y cómo nada, ni aun lo más diminuto, se escapa a su inspección?»¹.

Parte, ciertamente, de la posibilidad de conocer a Dios por la fuerza intelectual que el hombre tiene: *ἀλλ' ὁμῶς ἢ γε τοῦ νοεῖν καὶ συνιέναι τὸν ἐαυτῶν Κτίστην καὶ Δημιουργὸν δύναμις καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις ὑπάρχει*². Pero, a la verdad, San Basilio sobre ésto no insiste demasiado en estas Homilías, porque de ello se había ocupado largamente en las Homilías sobre el Génesis. Pudiera ser que su auditorio no exigiera esa reiteración, en puntos fundamentales para un principiante en la instrucción de la Fe cristiana; cosa bien posible tratando de explicar la creación del mundo. En estas Homilías exige, del alma de los oyentes, un progreso perfecto en el conocimiento divino, alejado ya de los pasos titubeantes de los que se habían puesto en contacto con las verdades cristianas, si no por primera vez, sí viniendo, del paganismo y de la filosofía pagana, en fase no muy remota. No tanto trata de establecer el fundamento cognoscitivo de Dios, cuanto de establecer el diálogo con Dios, que habla en todo, por todo y sobre todo, con el alma.

Porque la voz de Dios se oye en lo inorgánico; pero, cuando dice que Dios habla, como hablaba a los profetas: *ἀλλ' ἀντὶς τῆς καρδίας ἡμῶν τυπωθείσης*, o como oímos en sueños las voces reproducidas por la fantasía³; que ilumina Dios las mentes humanas; es lo mismo que decir que Dios crea una luz espiritual en aquel que lo recibió: *... τὴν δὲ ἐν τῇ ψυχῇ πρῶταν ὁ τῆς δικαιοσύνης Ἥλιος ἀποτελεῖ τῇ ἀνατολῇ τοῦ φωτός τοῦ νοητοῦ ποιῶν ἡμέραν ἐν τῷ παραδεξαμένῳ αὐτόν*⁴.

Es, según nuestro entender, muy interesante ese concepto de la iluminación divina en el alma «que primero le recibió». Porque, según dice el Santo, para recibir el primer efluvio cognoscitivo intelectual, por parte de la mente, se requiere una actitud vital y operativa, sin la cual ni la luz iluminante, ni la voz divina se deja oír por el alma. Diríase que el alma se ha de disponer, con

¹ In Psalmum 32, PG 29, 330.

² In Psalmum 48, PG 29, 449.

³ In Psalmum 28, PG 29, 289.

⁴ In Psalmum 45, PG 29, 424.

obras voluntarias, para que la luz intelectual de lo divino sea eficaz: «Porque como en los ojos corpóreos, las grandes distancias, hacen oscura la visión de las cosas que a tal distancia están; y, al contrario, la proximidad de los objetos que se desean ver, hace clara su visión; así también, en el orden de la contemplación intelectual, el que por medio de sus obras no se une ni se acerca a Dios, no puede ver las obras de Dios con los ojos puros de la mente»¹.

La disipación del alma es lo que turba los ojos del espíritu; es lo que la aleja de la obra de Dios, en cuanto tal obra divina. Las buenas obras del hombre, su recto obrar es lo que acorta la distancia entre el entendimiento y Dios que le habla: *φωνῇ οὖν Κυρίου, οὐκ ἐν τῇ ἀσθενείᾳ καὶ ἐκλελυμένῃ ψυχῇ, ἀλλ' ἐν τῇ εὐτόνως καὶ ἰσχυρῶς κατεργαζομένῃ τὸ ἀγαθόν*².

Creemos ser del mayor interés, dentro del pensamiento filosófico cristiano, esta doctrina que une las facultades esenciales del alma, voluntad y entendimiento, en orden al conocimiento de Dios. La voluntad predispone; remueve los obstáculos, enerva las pasiones interesadas en que no se dé beligerancia ni se admita siquiera el problema de Dios entre las inquietudes que naturalmente han de preocupar al entendimiento humano. Ese es el *fides quaerens intellectum*. Lo ha dicho antes al comentar el Salmo 23 en aquellas palabras *Et omnia opera eius in fide*. Pero, por si no estuviera suficientemente claro ese pensamiento, lo dirá con igual elocuencia en este fragmento: «Por lo mismo, el alma, al estar libre de afectos carnales; al ser dueña de la grandeza y de la dignidad que le conviene según las facultades cognoscitivas recibidas de Dios, entonces es cuando en ella se deja oír la voz de Dios. Por lo mismo, los que magnánimamente piensan sobre Dios; y con profundidad razonan sobre las causas de la creación; y pudiendo alcanzar un poquito al menos de la bondad providencial de Dios, sin ser mezquinos en los gastos con que subvienen a las necesidades de los hermanos, antes por el contrario son liberales, estos, digo, son los magníficos en los que habita la voz de Dios»³.

Con el patetismo temperamental y elocuente, con que reviste su pensamiento, San Basilio nos describe a Dios, como Padre que invita a todos, por boca de la Escritura, a ir a El: *Venite et*

¹ In Psalmum 45, PG 29, 428.

² In Psalmum 28, PG 29, 292.

³ In Psalmum 28, PG 29, 294.

videte; Vacate quoniam ego sum Deus: — «Es la voz del padre que entiende sus brazos invitando a venir a Sí a aquellos que siguen en rebeldía»¹. Y es que todo lo que no sea Dios, es nocivo para llegar a conocer a Dios: *ἐφ' ὅσον μὲν τοῖς ἔξω Θεοῦ σχολάζομεν πράγμασιν, οὐ δυνάμεθα χωρῆσαι γνώσιν Θεοῦ*².

En el Salmo 33, vuelve a hablar de la iluminación divina; pero aquí se habla de una doble iluminación: la de la verdad que nos aproxima a Dios y la de la gracia misma de Dios: *ἐν' ἐκ τοῦ προσεγγισμοῦ ἔλλαμφθέντες τῇ ἀληθείᾳ, χάριτι τὸν φωτισμὸν αὐτοῦ εἰς ἑαυτοὺς χωρήσωσιν*³. Y pone el ejemplo del sol que ilumina sensiblemente los ojos corpóreos; pero cuando no se es ciego, ni se está dormido. Dios, dice, no a todos ofrece su esplendor; sino solo aquellos que llevan una vida digna de él: *οὕτω καὶ τὸ φῶς τῇ μὲν ἑαυτοῦ φύσει λαμπρόν ἐστι καὶ φαίδρυντικόν· οὐ πάντες δὲ αὐτοῦ τῆς λαμπρηδόνος μεταλαμβάνουσιν*.

¿Y cuál es el efecto primario del conocimiento de Dios en el alma? Para San Basilio, el primer efecto resultante de esa iluminación proveniente de la «signación» de la mente por el pensamiento divino, es la gloria objetiva divina derivada de una espléndida y magnífica imagen de su ser; es la huella divina en la creación racional: «Pues una vez que el conocimiento de Dios se ha impreso y como marcado, puede llamarse alabanza de Dios, al residir siempre en el alma» *δύναται οὖν ἡ ἐντετυπωμένη ἀπαξ καὶ οἴονεῖ ἐσφραγισμένη τῷ ἡγεμονικῷ τῆς ψυχῆς περὶ Θεοῦ ἔννοια αἰνεῖσις ὀνομάζεσθαι Θεοῦ, διαπαντὸς ἐνυπάρχουσα τῇ ψυχῇ*⁴.

Es un pensamiento basiliano hondamente sentido, que toda naturaleza no corrompida por un torcido pensamiento y un corazón voluntariamente desviado de Dios, es ya un signo natural glorificador de ese mismo Dios. Pero si, sobre la natural pureza se añade un conocimiento racional acerca de Dios, se da un aumento de gloria, amplificador del mismo signo natural. Es el caso del sabio y profundo filósofo cristiano: «Pues cualquiera, que de las cosas divinas, ordenada y cultivadamente es capaz de pensar, de modo que siempre opine rectamente del Padre, de la divinidad del Unigénito y de la gloria del Espíritu Santo, ese da gloria y honor al Señor. Pero esa gloria la aumenta el que es capaz de dar la razón por la que han sido creadas todas las cosas; y por la cual

¹ In Psalmum 45, PG 29, 428.

² In Psalmum 45, PG 29, 428.

³ In Psalmum 33, PG 29, 360.

⁴ In Psalmum 33, PG 29, 353.

se conservan, por cuya providencia llega hasta los más diminutos seres; y por la cual serán llamadas a juicio después de la administración del tiempo. Aquel que puede, con pensamientos claros, explicarse a sí mismo cada cosa; y después que él haya llegado a comprenderlo, pone de manifiesto a los demás los arcanos de la bondad de Dios, ese es aquel que tributa a Dios honor y gloria, viviendo, por igual razón, del modo que conviene a esa contemplación»¹.

Es un caso particular de la gloria divina resultante del hecho mismo de vivir el fin último de la vida humana: «Porque aquel que conscientemente se apresura por el camino hacia la beatitud, ése exalta a Dios. Por el contrario, aquel que toma la vía contraria, éste, lo que casi es erróneo decir, en cuanto está de su parte, degrada a Dios»².

Un primer efecto concomitante de esa primera iluminación de lo divino en el alma es el goce resultante de esa gloria objetiva traducido en impulso amoroso para con ese mismo Dios, que sagita sus rayos en la parte más alta del alma: «Si alguna vez, algún rayo de luz como desprendido te hubiese dado un repentino conocimiento de Dios; y hubiese ilustrado tu alma, de modo que te muevas a amar a Dios y despreciar todas las cosas corpóreas, solo por aquellos breves momentos de felicidad, entenderás completamente el estado de los justos que invariable e indefectiblemente se deleitan en Dios»³.

Es la experiencia deleitosa de la vida divina; el gusto y sabor de la suavidad de Dios de que habla el Profeta: *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus*. Para conseguir éso, inutilmente lo harán las palabras del orador e predicador; será el propio sujeto el que, por un examen diurno de las verdades dogmáticas, experimente la bondad divina: . . . ἐὰν μὴ, τὰ τῆς ἀληθείας δόγματα ἐπὶ πλεόν βασανίσαντες, δυνηθῶμεν τῇ οἰκείᾳ πείρᾳ τὴν χρησιμότητα καταλαβεῖν τοῦ Κυρίου⁴. Aquí, en esta vida, ese gusto de lo divino solo es posible de un modo muy mezquino. Es el gusto que pone el médico, en las comidas del enfermo que sufre del estómago, para estimular su inapetencia.

Para San Basilio, el alma y espíritu de David, es el símbolo de las almas que se entregan a Dios; que a Dios, recurren en su

¹ In Psalmum 28, PG 29, 385.

² In Psalmum 29, PG 29, 308.

³ In Psalmum 32, PG 29, 323.

⁴ In Psalmum 33, PG 29, 365.

pequeñez; y en Dios están confortados. *Suscepisti me* ... Si; Dios al alma humilde, en las profundidades peligrosas de la vida, la sostiene «como aquel que, a un niño que no sabe nadar, le sostiene con la mano»¹.

Dios es Padre; y su paternidad está en querer que todos participen de la vida: *οτι δ μὲν θέλει ο Θεός, τοῦτο ἐστι, πάντας μετέχειν αὐτοῦ τῆς ζωῆς*². A veces castiga; y como el buen médico hiere y opera el miembro enfermo.

Todo le ve y lo conoce³; y con su providencia todo lo gobierna⁴; y por el mismo el justo está defendido contra las insidias del enemigo, que es el pecado. Para eso es necesaria la oración sincera y afectuosa, opuesta a la fribolidad y charlataneria⁵.

Los refulgente rayos de los ojos divinos producen en el alma paz, dulzura y belleza. Pero todo eso se pierde cuando Dios aparta sus ojos del alma: *εἴη ἂν ἡ ταραχὴ αἰσχος καὶ ἀσθένεια ψυχῆς, ἐκ τῆς ἀπὸ Θεοῦ ἀλλοτριώσεως ἐγγινομένη*⁶. Magnífica glosa es la que hace del verso octavo del Salmo 29 — *Domine, in voluntate tua praestitisti decori meo virtutum*. Con platónico espíritu habla de la belleza nativa del alma; y con cristiana fe de la deformidad de la misma; deformidad consecuencia del pecado. Por eso «para que la belleza del alma se dé; y se dé la fuerza para obrar, nos es necesaria la gracia divina»⁷.

El que está encaminado hacia el último fin, de una sola cosa tiene que huir del pecado; y un único refugio tiene que buscar: Dios⁸.

He ahí toda la economía de la vida auténticamente humana y racional; de la vida que tiene una irresistible tendencia a la felicidad. Ese economía se cifra en tres fundamentales momentos, como otros tantos puntos de referencia sin los cuales no es posible acertar con el término deseado: Dios, al principio del camino. Dios, en el camino. Dios, en el término del camino.

Difícil es encontrar, en el pensamiento cristiano contemporáneo de San Basilio, una síntesis tan firme y completa de la

¹ In Psalmum 29, PG 29, 310.

² In Psalmum 29, PG 29, 313.

³ PG 29, 343.

⁴ PG 29, 246.

⁵ In Psalmum 28, PG 29, 302.

⁶ In Psalmum 29, PG 29, 320.

⁷ In Psalmum 29, PG 29, 317.

⁸ In Psalmum 45, PG 29, 417.

doctrina acerca de Dios, en cuanto ser bueno, plenamente bueno, como la que encontramos en estas Homilías; y especialmente cuando glosa el Salmo Primero, en aquel verso: *Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum*. El bien que es verdaderamente bueno es lo que merece ante todo y sobre todo ser recomendable: *τοῦτο δέ ἐστιν ὁ Θεός . . . μακάριον γὰρ τῷ ὄντι τὸ αὐτόκαλον, πρὸς δὲ πάντα ἀποβλέπει, οὗ πάντα ἐφίεται, ἡ ἀτρεπτος φύσις, τὸ δεσποτικὸν ἄξιωμα, ἡ ἀόχλητος ζωή, ἡ ἄλυπος διεξαγωγή, περὶ ἣν οὐκ ἔστιν ἀλλοίωσις, ἥς οὐχ ἄπτεται μεταβολή· ἡ βρούσσα πηγὴ, ἡ ἀφθονος χάρις, ὁ ἀδαπάνητος Θεσαυρός*. «Ese ser es Dios; él es autohermoso; a él miran todas las cosas; él es naturaleza inmutable; voluntad imperial, imperturbable vida, indisoluble administración, que no puede cambiar; fuente perenne, inmortal gracia, inextinguible tesoro»¹.

Los hombres ignorantes y amadores del mundo, que desconocen la naturaleza del bien per excelencia (*ἀγνοοῦντες αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ τὴν φύσιν*) prefieren el amor de las cosas que son nada: las riquezas, la salud, el esplendor de la vida . . . Más: usan de ello para pecar.

Se sitúan frente a Dios y rechazan aquello que es el fin de su vida; viático para la misma y término bienaventurado de ella.

7. Fundamentación racional de la culminación teológico-cristiana

Hemos dicho anteriormente que bien pudiera considerarse, en estas Homilías de San Basilio Magno, la presencia del primer tratado teológico *De Deo elevato*; así como en las Homilías sobre el Hexaémeron, el primer tratado teológico-cristiano *De Deo creante*. Pero eso podría ser una objeción a un estudio filosófico de las Homilías sobre los Salmos del propio San Basilio.

Al Congreso Internacional de Filosofía, celebrado últimamente en Venecia-Padua (Italia), presentamos una comunicación con las conclusiones generales sobre la Filosofía de San Basilio en las Homilías sobre el Génesis. En la V. Semana española de Filosofía, igualmente celebrada próximamente, presentamos otra comunicación sobre la Finalidad en las mismas Homilías basilianas. Con ello hemos querido demostrar que el pensamiento de

¹ In Psalmum 1, PG 29, 216.

San Basilio, eminentemente pastoral y evangélico, está impregnado de un hondo sentido filosófico.

El que San Basilio homilíe los Psalmos de David; o el Libro del Génesis, y busque en la palabra revelada los fundamentos de la Fe cristiana; de la concepción sobrenatural de la vida de la gracia divina, no le impide ni le prohíbe buscar en la razón natural del hombre lo que para él, en buena voluntad, en el buen sentido y rectitud natural, es guía natural y preparación para la vida sobrenatural.

Cuando San Basilio habla de la temporalidad radical del hombre, lo hace porque la experiencia se lo dice, antes que el texto de los Psalmos o el Libro de Job. Cuando habla de la inanidad de las riquezas y de los punzantes cuidados que producen en el corazón, es porque el desengaño se ha cruzado con él; y tal vez le despertó de su ceguera ante el consejo evangélico: *Si vis perfectus esse, vade. vende quae habes et da pauperibus.*

Cuando busca la paz del alma en la contemplación de lo eterno y en la búsqueda de Dios; siendo cierto que es la Fe en la palabra de Jesu-Christo la que estructura su místico ascenso a la contemplación del Bien sumo; no lo es menos que, en esa misma estructura ascensional, está presente un platonismo, enamoramiento de la verdad, de la belleza y de la bondad que resplandece en el cosmos; y en cuyas huellas esta la voz de Dios.

Cuando glosa los Psalmos, en lo que a Dios providente y Padre bondadoso se refiere, no olvida que ese Dios es el que sale al paso al alma racional ya desde el primer momento en que la razón se abre, a su vez, paso en busca de su hacedor.

Cuando, en fin, nos describe dramáticamente los dos caminos que conducen por los planos de la vida, — guardado el uno por el diablo, el otro por el ángel bueno — lo que la Fe le ha dado sin duda a conocer —, esa descripción tiene elementos sacados de las reales conductas de los hombres, no menos que de las diversas filosofías que han intentado explicar la finalidad de la vida. La realidad del término de la vida — la muerte — no la conoce por la Fe; la sabe por la razón y la experiencia. De la infelicidad última, de los que cifran la felicidad en estas cosas de aquí abajo, habla porque la razón ve que nada finito satisface las ansias de lo infinito que tan arraigadas están en el alma humana. De la felicidad última en Dios, para los que van por el buen sendero, puede racionalmente establecer conclusiones por una razón sencilla, no solo de carácter dogmático, sino de carácter filosófico: la de que el fin de la crea-

ción entera no puede estar desligada del fin del creador; y que el fin del creador no pudo ser otro que su propia glorificación; y que una criatura racional esencialmente se ha de sentir ligada con ese fin, conociéndolo y amándolo.

Razón y Fe, experiencia y revelación van siempre unidas, con indisoluble vínculo, en el pensamiento homilético de San Basilio. Por éso, en la culminación de ese pensamiento teológico y dogmático, se insertan las raíces que emergen de un concepto racional, como punto de partida. De esa conjunción armoniosa sale un pensamiento de filosofía cristiana y una teología dogmática y patristica, en cuya respectiva historia general creemos que el pensamiento de San Basilio tiene significación e importancia.

La tradition indirecte des *Lois* de Platon (livres VII–XII)

E. DES PLACES S. J., Rome

Peu d'œuvres, même parmi celles de Platon, ont été autant que les *Lois* et l'*Epinomis* citées, alléguées, adaptées, transposées dans la tradition patristique des premiers siècles, depuis les apologistes grecs du II^d jusqu'à Théodoret de Cyr et S. Cyrille d'Alexandrie au V^e. Facile pour les ouvrages édités dans les *Griechische christliche Schriftsteller* (Clément, le *Contra Celsum* d'Origène, la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée) ou dans *Sources chrétiennes* (la *Thérapeutique* de Théodoret), le relevé complet des allusions et citations l'est moins pour ceux dont il n'existe que des éditions vieilles (Otto pour la plupart des apologistes), avec les tables de Fabricius–Harles ou de Migne. La situation décrite en 1944¹ s'est améliorée depuis quinze ans et les recherches parallèles d'érudits de plus en plus nombreux laissent espérer d'autres progrès. M'étant limité dans les *Mélanges Saunier* aux livres I–VI des *Lois*, dans les *Mélanges Desrousseaux* à l'*Epinomis*², dans les *Mélanges Vitelli* et les *Mélanges Diès* à la *Préparation évangélique* d'Eusèbe³, dans la *Revue des Etudes grecques* de 1955 aux citations de Théodoret⁴, je voudrais aujourd'hui compléter l'apport patristique et en général celui de la tradition indirecte pour les livres VII–XII des *Lois*, en interrogeant spécialement Clément d'Alexandrie, Origène (pour le livre X), Méthode, Athénée (pour VII–VIII); au IV^e siècle, Eusèbe; au V^e, Théodoret et Proclus; au VI^e, les commentateurs d'Aristote Jean

¹ La Tradition indirecte des *Lois* de Platon (livres I–IV), *Mélanges J. Saunier*, Lyon 1944, p. 27–40, surtout 27–28 et 40.

² La Tradition indirecte de l'*Epinomis*, *Mélanges Desrousseaux*, Paris 1937, p. 349–355.

³ Les *Lois* de Platon et la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée, *Raccolta di Scritti in onore di Girolamo Vitelli* = *Aegyptus* 32, 1952, 223–231; Eusèbe de Césarée juge de Platon dans la *Préparation évangélique*, *Mélanges A. Diès*, Paris 1956, p. 69–77.

⁴ Le Platon de Théodoret, *Revue des Etudes grecques* 68, 1955, 171–184.

Philopon et Simplicius (pour X), puis Stobée; enfin les lexicographes, surtout Suidas.

Athénagore cite *Gorgias*, *Phédon*, *République*, *Phèdre*, *Politique*, *Timée*, la *II^e Lettre*; il n'a rien des *Lois*. Au contraire, Théophile d'Antioche (*A Autolycus*) a trois citations du l. III 677 a—b = (très librement) III 18, 2; 677 c—d = (attribué aux *Πολιτεῖαι*!) III 16, 6; 683 b = (cité à contre-sens) III 16, 11. Geffcken dit de lui: «Platon, naturellement, il ne l'a pas lu, bien qu'il le cite souvent expressément; car précisément ces citations sont fausses»¹; il disait plus haut des premiers apologistes en général: «Ils ne lisent pas encore Platon dans le texte original, quand bien même ils ne jurent que par lui»².

S. Justin, philosophe et martyr, ne cite que l'*Apologie de Socrate*, *Gorgias*, *Phédon*, *République*, *Phèdre*, *Philèbe*, *Timée*. La *II^{de} Apologie* contient sans doute (9, 7) une allusion à *Lois* II 661 d 1—4, mais assez vague, et sans que Platon soit nommé à cet endroit comme il l'est souvent ailleurs.

Clément d'Alexandrie est le plus riche des Pères en citations platoniciennes; il ne procède pas par longs extraits, à la façon d'Eusèbe, et celui-ci a matériellement un plus grand nombre de lignes empruntées à Platon; mais la connaissance que Clément avait de son maître est beaucoup plus personnelle, et je ne saurais souscrire au jugement de Geffcken, pour «il utilise moins les sources que de bons compendiums»³, et, «écrivain extrêmement superficiel, multiplie les confusions»⁴. Il reste que, pour l'établissement du texte, Eusèbe et Stobée rendent beaucoup plus de services, ainsi que l'ont montré, pour les livres I—VI, les articles antérieurs et, pour VII—XII, l'apparat d'A. Diès.

Voici donc, livre par livre, l'essentiel de la tradition indirecte pour la seconde partie des *Lois*.

Livre VII

Dès la première page du livre, nous rencontrons une citation de Stobée (788 c 6 οὐκοῦν — 789 a 5 σωμαίων = II 31, 110⁴ (non

¹ J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907, p. 251.

² Ibid., p. XVII.

³ Ibid., p. 252.

⁴ Ibid., p. 253.

110¹, comme l'indique l'apparat d'A. Diès), p. 224, 21–225, 6 Wachsmuth. La suivante, 789c 8 *δτι* – d 6 *παραδιδόναι* = IV 37, 24, p. 894, 1–7 Hense, est omise par Diès, comme celle de XI 929c 5 *τὰ* – 7 *πέφυκεν* = IV 11, 15, p. 340, 11–12 H., l'une et l'autre, vraisemblablement, parce qu'elles ne fournissent pas de variante. Autrement, A. Diès a relevé toutes les citations du *Florilège*, treize en tout pour le l. VII, dont les vues sur l'éducation ont particulièrement intéressé Stobée. Clément en a une douzaine, dont six, à en croire Stählin (quatre plutôt selon nous) sont de vraies citations; mais Eusèbe n'en a que cinq, relativement brèves; et Théodoret n'en a qu'une, signalée par Diès (804d–e = IX 39; d'après Eusèbe). Athénée a une ligne (819b 4 *μήλων* – 5 *αὐτῶν* = XV 670f), omise par Diès. La «vierge-reine» de 796b 6, qui ouvrirait une citation d'Eusèbe, reparaît chez Proclus (*in Remp.* II 270, 2–3 Kroll) et Suidas: 796b 6 *δ* – c 1 *ἀθύρειν* = s. v. *ἀθύρειν* I 73, 3–5 Adler (Suidas donne *ἀθύραι* au lieu d'*ἀθύρειν*). Méthode n'a rien.

Livre VIII

Stobée cite quatre fois ce livre; mais les deux citations de 846d se recoupent partiellement. Clément y fait six emprunts, dont trois sont des citations proprement dites; Eusèbe, cinq, dont aucun n'a passé chez Théodoret. Athénée a une citation, 848d 8 *δς* – 845a 2 *ζημιούσθω* = XV 653c–d, non signalée par Diès (e 4, entre *ἐὰν δὲ* et *τῶν γειτόνων*, A d'Athénée donne *καὶ* au lieu de *l'ἐκ* de Platon). Méthode a deux groupes d'expressions (837b 8–c 1, 841d 4–5).

Livre IX

Encore deux allusions de Méthode. Six citations de Stobée, toutes dans son livre IV. Dix d'Eusèbe. Une seule de Clément: 859d 6 *εἰ* – e 1 *λέγειν* = *Str.* II 5, 22, 7; II 124, 27–125, 1 St., omise de Diès, peut-être avec raison, vu l'insignifiance de l'unique variante (omission d'*αὐτὸ* d 7). Deux de Suidas. Une de Méthode. Théodoret n'a qu'une allusion à 867d–868e (= IX 55).

Livre X

A ce livre, le plus riche pour les Pères, Stobée ne prend que deux textes, tandis qu'Eusèbe en reproduit plus de la moitié, sous la forme de longs extraits, comme fait Théodoret d'après lui. 896d-e se trouve aussi chez Clément (qui a cinq autres textes dont une seconde citation proprement dite); on verra chez P. Canivet le rapport des trois citateurs; Théodoret, semble-t-il, «ne dépend directement ni de Clément, ni d'Eusèbe»; il pouvait exister «un recueil où Clément aurait lui-même trouvé ses textes, et Théodoret après lui»¹. L'*Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle* étudie en détail toutes les questions que posent les citations communes à Théodoret et à Clément, à Théodoret et à Eusèbe, aux trois auteurs ensemble; elle conclut à une assez large indépendance de Théodoret, et les fragments «qui réclament une autre source que les *Stromates* ou la *Préparation évangélique*» permettent de reconstituer «le florilège platoniciens»².

La première partie du l. X, sur le mouvement de l'âme, devait intéresser les commentateurs d'Aristote. En fait, Simplicius et le chrétien Jean Philopon n'interviennent que pour ce livre. Comme A. Diès n'a pas fait état de leurs citations, j'indique les principales, avec les leçons qui méritent une mention.

Philopon, *In Aristotelis de anima* (ed. M. Hayduck, 1897; *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG) XV), 96, 14-15 H. adapte 895e 10-896a 2; 71, 10-13 H. cite 896e 8 ἀγει - 9 κινήσεων, puis transpose e 9 αἰς - 897a 2 ἐψευσμένως, en remplaçant les verbes par les substantifs correspondants.

Simplicius, *In Aristotelis de anima* (ed. M. Hayduck, 1882; CAG XI). Deux allusions: 894c 3-8 = I 2 (25,20-21 H.); 898a 8-b 2 = III 11 (312, 27-28 H.).

Simplicius, *In Aristotelis de caelo* (ed. I. L. Heiberg, 1894; CAG VII). Deux allusions (894a 1-8 = 320, 12 H.; c 3-5 = 382, 6 H.). Deux citations: 894a 1 γίγνεται - 8 παντελῶς = I 3 (103, 23-28 H.), avec la variante notable, a 5, μεταβαῖνον, pour le μεταβάλλον d'AO; 895a 6 εἰ - 8 εἰρημένων = II 2 (389, 31-33 H.), avec deux légères omissions (a 6 πως, a 7 καθάπερ - λέγειν).

¹ P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle*, Paris 1958, p. 204. Je rends compte de cet ouvrage, présenté à la Sorbonne comme thèse principale pour le doctorat ès lettres, dans la *Theologische Literaturzeitung* 84, 1959, 916-917.

² P. Canivet, op. cit., p. 275.

Simplicius, *In Aristotelis Physica* (ed. H. Diels, 1882–1895; CAG IX–X, à pagination continue). Une douzaine de citations.

889b 1 ὥδε – d 2 μετεχούσας = II 6 (355, 24–356, 3 D.); c 2 ταῦτά AO Simpl.: ταῦθ' II^o Diès; deux légères omissions (b 6 ἕκαστα, c 5 τινα).

889b 1 πῦρ – 2 φασί = II 6 (358, 14–15 D.); 2 φασίν Simpl. cum AO et Eusebii N.

893e 1 προστυγχάνονται – 4 συγκρίνεται, 6 καὶ μὴν – 7 φθίνει = VIII 7 (1267, 23–27); id. (mais jusqu'à 894a 1 ἀπόλλυται) = VIII 7 (1273, 6–11).

895b 3 ἀρχὴν – 6 πασῶν = VIII 5 (1248, 1–3 D.).

895c 4 ἐάν – 8 κινῇ = VIII 1 (1119, 13–16 D.).

895c (7 –) 10 ζῆν = II 2 (286, 3 D.).

895c 7 μῶν – 10 ζῆν = VIII 4 (1209, 29–30 D.).

895e 10 ᾧ – 896a 4 προσαγορεύομεν = VIII 5 (1248, 12–15 D.).

896c 1 ψυχὴν – 3 φύσιν = II 6 (356, 4–5 D.).

896e 8 ἄγει – 897a 4 κινήσεις = VIII 5 (1248, 25–29 D.); a 3, πᾶσαι Simpl.: πάσαις Platonis codd.; a 4, om. ἡ cum Eus.

896e 8 ἄγει – 897a 2 ἐφευρισμένως (om. e 9 καὶ γῆν καὶ θάλατταν) = III 1 (421, 19–21 D.).

898a 8 κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὰ αὐτὰ – b 2 φοραῖς (om. b 1 λέγοντες) = III 1 (420, 29–31).

898b 2 σφαίρας ἐντόρονον = V 1 (821, 19 D.).

Pour en finir avec le l. X, notons deux allusions du *Contra Celsum* d'Origène à 886a–e (= V 6; II 5, 25–6, 8 K.) et 903b–e (= IV 99; I 372, 12–20 K.); douze de Proclus (deux in *Alcib. pr.*, deux in *Cratylum*, deux in *Rempublicam*, six in *Timaeum*); quatre de Méthode; et une citation de Suidas, 910b 8 μῆ – c 2 δημόσια = s. v. ὀργεῶνες IV 552, 24–25 A. (b 8 ἔσω Suid.: θεῶν Platonis codd.).

Livre XI

Dix citations de Stobée (dans ses livres III–IV); celle de 917b 8 sv. se trouvait deux fois, partiellement, chez Clément. Quatre citations d'Eusèbe, dont deux ont passé chez Théodoret, la première partiellement. Deux de Suidas, la seconde deux fois: 918c 5 πρᾶγμα – 6 ἀρετῆς = s. v. εἰδέα II 519, 18–19, s. v. φαῦλον IV 705, 6–7; après πρᾶγμα, Suidas les deux fois et de même l'*Etymologicum Magnum* (789, 40 Gaisford) insèrent un δέ qui supprime l'asyndète.

Livre XII

955e–956 a est en partie commun à Clément, Eusèbe et Théodoret. Des quatre citations de Clément, plus littéral que d'habitude, les trois premières se recoupent. On comparera pour ce passage les apparats d'A. Diès (*Lois*) et de P. Canivet (*Thérapeutique*). C'est le seul du l. XII à être cité par les Pères. Il manque chez Stobée, qui cite pourtant sept fois le livre XII. Suidas a 947d 6 *θήκη* – 7 *ποτίμων* s. v. *ψαλλδα*, IV 838, 17–18 A., avec deux variantes intéressantes: d 6 *γῆς*: *γῆν* Suid.; 7 *ποτίμων*: *πολυτίμων* Suid. (cf. le *ποτίμων* d'Arethas = A³O³). Le *De resurrectione* de Méthode a une citation (XII 961e 7 *πολλῶν* – *παράδειγμάτων* = I 43, 1; 289, 9 Bonwetsch) et deux allusions.

Ce bref exposé, avec ceux qui l'ont précédé, aura peut-être contribué à la reconstitution du florilège platonicien, qui doit tant aux travaux sur Théodoret de P. Canivet¹. Le tableau que celui-ci a dressé par thèmes dans la troisième partie de son *Histoire*, consacrée à «la culture profane de Théodoret», ne comprend que six textes des *Lois*: IV 715e 7–716b 5 (p. 277), IV 716c 6–d 3 (p. 281), VI 765e 3–5 (p. 286), X 896d 10–e 6 (p. 276), XI 926e 9–927a 7 (p. 283), XII 955e 7–956a 5 (p. 279), auxquels il faut ajouter *Epinomis* 986c 1–7 (p. 278). Des dialogues comme le *Théétète* reviennent plus souvent dans la liste; on n'en déduira pas que pour la tradition indirecte le *Théétète* importe plus que les *Lois*; seulement, comme le florilège ne peut se reconstituer qu'à partir d'une «source X» – celle à laquelle il faut recourir quand Théodoret s'écarte de Clément ou d'Eusèbe ou de l'un et l'autre pour une citation qu'il partage avec eux, – le principe de la méthode oblige à laisser de côté les textes, beaucoup plus nombreux, que Théodoret emprunte tels quels à ses devanciers. «Sa culture est celle d'un littéraire»²; rien chez lui de «ce substrat qui, chez des auteurs comme Justin, Origène ou Grégoire de Nysse (ajoutons: Clément d'Alexandrie), où le texte de Platon affleure sans cesse, est une preuve irrécusable de leur culture philosophique»³. Pour établir le texte des *Lois* et de l'*Epinomis*, seules pouvaient servir les citations proprement dites, et l'édition des Universités de France en a fait largement

¹ Ci-dessus, p. 476, n. 1.

² P. Canivet, op. cit., p. 290.

³ Ibid.

état; s'agit-il, en revanche, de déterminer le degré de culture profane atteint par tel ou tel Père, les allusions et souvenirs prennent toute leur importance, et il faut savoir gré au Clément d'O. Stählin de leur avoir accordé autant de place. C'est dans ce sens que vont, parmi d'autres, les recherches d'un P. Courcelle ou d'un J. H. Waszink¹.

¹ Cf. J. H. Waszink, *Platonisme et christianisme ancien* (Entretiens sur l'antiquité classique III, Recherches sur la tradition platonicienne, Genève-Vandœuvres et Paris 1957, p. 137–174); résumé dans *Recherches de science religieuse* 47, 1959, 276–277.

Allusions to Christianity in Themistius' Orations

G. DOWNEY, Washington

There is not usually much question as to what the early Greek Fathers knew about paganism. What their pagan contemporaries knew about Christianity is not always so plain, since the reactions of the champions of paganism to the new religion were more individual; yet the study of the pagan reactions is fruitful for our knowledge of the intellectual atmosphere in which the Greek Fathers worked. The position of the Emperor Julian and his knowledge of Christianity are well known, and study of the work of Libanius, the teacher of St. John Chrysostom, shows that, characteristically, he was ignorant of the doctrine — or at least professed ignorance of it — though he knew Christians and respected them as individuals¹.

In this respect the third great figure of the Greek East in the fourth century, Themistius, has only recently been studied in detail. I take the opportunity to offer here some observations made in the course of preparing a new edition of Themistius' orations for the Teubner texts and an annotated English translation of the orations which will be published separately².

¹ Among the studies of Julian's views may be mentioned that of H. Reader, *Kaiser Julian als Philosoph und religiöser Reformator*, *Classica et Mediaevalia* 6, 1944, 179—193. On Libanius, see J. Misson, *Libanius et le Christianisme*, *Musée belge* 24, 1920, 72—89, and, recently, P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.-C.*, Paris 1955 (*Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique*, 62), 196.

² The new edition of Themistius' orations is based on the work of Heinrich Schenkl, who was preparing an edition for the Teubner series but died before his work could be completed. The new edition will contain, in addition to the results of Schenkl's labors, further material of my own, as well as new texts and translations by Dr. Irfan Kavar and Dr. Rudolph Mach of the writings of Themistius which are preserved only in Arabic and Syriac. I take this occasion to record my indebtedness to Professor Wilhelm Ensslin for his helpful interest, and to Professor Johannes Irmscher for the unfailing kindness and generosity with which he has encouraged and assisted the work.

If Julian attacked Christianity, and Libanius ignored it, Themistius set himself to compete with it by endeavoring to show that, as he conceived it, pagan philosophy offered all the good things that were to be found in Christianity. Instead of arguing against the Christian teaching, he sought to imply that the pagan way of life was in fact superior to the new Christian doctrine¹.

How thoroughly Themistius may have been acquainted with Christian belief and Christian writings we cannot now be certain. However, his distinguished and influential position at court and his public career were such that it seems reasonable to believe that there were at least some occasions when he was required by his official position to be present at Christian services such as major festivals of the Church and the imperial anniversaries, services at which, one would think, all the members of the imperial court and all the high officials of the government at Constantinople would be expected to be present². Chosen to be a member of the Senate of Constantinople in 355, when he was about thirty-eight years old, he was often appointed to delegations sent by the Senate to the various emperors, and he also served as a special ambassador on several occasions. In the winter of 358/9 he became proconsul, and as such served in actuality as *praefectus urbis* of Constantinople for one year. The Emperor Valens and the Emperor Theodosius both entrusted him with the education of their sons. He served again as *praefectus urbis* of Constantinople in 383 and 384, and, as such, was *princeps senatus*. He died soon after 388.

There must have been at least some occasions during a career such as this — and especially in the reign of the most Christian Emperor Theodosius — when Themistius could hardly have escaped attending Christian services of an imperial character. He must also, in the course of his duties, have come to know

¹ See my papers: Education and Public Problems as Seen by Themistius, Transactions of the American Philological Association 86, 1955, 291–307; *Philanthropia* in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ, Historia 4, 1955, 199–208; Themistius and the Defense of Hellenism in the Fourth Century, Harvard Theological Review 50, 1957, 259–274. Another paper, “Julian and Justinian and the Unity of Faith and Culture”, read at the meeting of the American Society of Church History 1958, is printed in Church History 28, 1959, 339–349. A translation of Themistius’ Or. 1 has been published in Greek and Byzantine Studies 1, 1958, 49–69.

² On Themistius’ career, see W. Stegemann, Themistios, no. 2, Pauly-Wissowa-Kroll, Realencyclopädie 5 A, 1642–1680.

something of the official documents of a Christian character which concerned the Emperor.

As is well known, the extant orations of Themistius — which do not represent the whole of his writing — contain three quotations of the famous passage on the divine guidance of the ruler in Proverbs 21,1, "The king's heart is in the hand of the Lord, as the rivers of water: he turneth it whithersoever he will" (*ὥσπερ ὁρμὴ ὕδατος, οὕτως καρδία βασιλέως ἐν χειρὶ θεοῦ· οὐ ἐὰν θέλων νεύσῃ, ἐκεῖ ἐκκλινεν αὐτήν*). This phrase appears first in *Or.* 7, addressed to Valens in 366/7. Here (89d, p. 107, 13 Dindorf) Themistius paraphrases the words of the Septuagint. Speaking of the doctrine of Homer and other Greek writers, that "princes are of Zeus", Themistius writes, "I once found the same thing stated elegantly in the writings of the Assyrians [meaning, according to current usage, the Hebrews], namely that the mind of the ruler is guarded in the hand of God (*ὥς ἄρα ὁ νοῦς τοῦ βασιλέως ἐν τῇ τοῦ θεοῦ παλάμῃ δορυφορεῖται*), and one must consider how great the danger is, if he embarks on an undertaking not in conformity with God's wishes, of falling out of the hand which protects him". The scholia in the MSS of Themistius note that the reference is to Proverbs and quote the text of the Septuagint. Themistius goes on to speak of the emperor's duties which are thus set forth by the writings of both the Greeks and the "Assyrians".

He quotes the same passage again in another address on the duties of the emperor, prepared for the decennalia of Valens in 373, at the request of the emperor himself. Here (*Or.* 11, 147b-c, p. 175, 17ff. Dindorf) Themistius paraphrases the passage in the Septuagint in almost the same words. It is noteworthy that in this instance he does not combine the reference with an allusion to the similar teaching of the Greeks. Even more significant is the markedly enthusiastic tone with which he introduces the phrase: "And I too — but do not accuse me of being among those who are over-wise — I have often taken pleasure in the writings of the Assyrians, and truly I love and admire them; they say somewhere that the heart of the king is guarded in the hand of God. This seems to me to be well said in many respects, and especially because his mind will of necessity press on toward those things to which the hand of God will also go with him." The phrase "do not accuse me of being among those who are over-wise" seems to mean that the Emperor is not to be surprised by Themistius' knowledge of Proverbs.

Themistius uses the phrase a third time in his discourse "On the *philanthropia* of the Emperor Theodosius", written in 381. Here, as in the preceding instance, Themistius does not bring the phrase into relation with the doctrine of pagan writers (*Or.* 19, 228d–229a, p. 278, 21 ff. Dindorf). He takes his departure from the passage in Homer (*Iliad* 24, 527 ff.): "Neither do there lie on the Emperor's floor two jars, as Homer says there lie on Zeus' pavement two jars full of fates, the one of good ones, the other of the opposite. The Emperor, in fact, has no jar of death, but only that of life, always full and overflowing, from which un-mixed he draws and gives to men. He places his faith – and does well in this – in the Assyrian saying, that the heart of the ruler is guarded in the hand of God, which is unable to give itself willingly to death-bringing writings; but it is necessary for the man who easily writes such words to slip out of the hand which continually provides life." It is notable that just before and just after this passage Themistius speaks of the Emperor "becoming like God" καθ' ἣν μόνον δύναται βασιλεὺς θεῶν ὁμοιοῦσθαι (226d–227a, p. 276, 20–21 Dindorf), and of the ruler as "created God-like" πέφυκας θεοειδής (230a, p. 280, 4 Dindorf) – all this in words which might be accepted in the Christian sense.

These three passages, with which readers of Themistius have long been familiar, are of course very few in comparison with the wealth of allusion to the writings of the Greek thinkers – chiefly Plato – which are such a characteristic feature of his work; but they serve to exemplify the way in which Themistius sought both to please his Christian hearers and to show that he was familiar with Christian teaching, while at the same time he tried to maintain the validity of pagan thought. It is significant that Themistius chose and repeated this one passage in Proverbs and that the passage had to do with the nature of kingship, which was one of his principal themes. The phrase was a familiar one to Christian writers on this subject. It had been used, for example, by Athenagoras and by Irenaeus in their writings on the state and on the sources of the ruler's power, and in 363, only three or four years before Themistius employed it for the first time, Athanasius had cited the same passage at the beginning of his epistle to the Emperor Jovian¹. It seems significant also that Themistius

¹ Athenagoras, *Legat.* 18; Irenaeus, *Contra Haer.* 5, 24, 1 (cf. C. J. Cadoux, *The Early Church and the World*, Edinburgh 1925, 265. 375); Athanasius, PG 26, 813 B (quoted by Theodoret, *Hist. Eccl.* 4, 3, 1).

chose to cite a passage from the Old Testament which, for his purpose, antedated Christianity. The doctrine of the ruler's position and power put forth in Romans 13 had become more influential than the passage in Proverbs (and such passages as Wisdom of Solomon 6, 1-3), and in fact Irenaeus after citing Proverbs goes on to quote Romans 13. We cannot be sure whether Themistius was familiar with Romans 13; but if he was, it seems to be suggested that he would have preferred the text in Proverbs because it was older, and perhaps because he did not wish to make a specific reference to the New Testament. Citation of the "writings of the Assyrians" allowed him to maintain a more impersonal attitude.

In addition to the allusions to the text in Proverbs there are other passages in Themistius' writings which might be taken to refer to various points of Christian teaching and literature¹. These are less specific but they do give us some insight into Themistius' methods.

One notices first of all that there are several possible allusions to Christianity in the first of the orations which Themistius, then making his début as a public orator, addressed to the Emperor Constantius, in the summer of 350. The most striking of these is a passage which could be taken as a supercilious allusion to the Arian controversy. Speaking of the nature of God (i. e. the monotheistic supreme deity in whom Themistius and other pagans believed), Themistius writes (*Or.* 1, 8a-b, p. 8, 19ff. Dindorf):

If justice consists in the making of covenants and the maintenance of relations with those who are in agreement with us, how could there be any stain, in this respect, on the life of him (God) who is above all contracts? But as I said, we consider these names unworthy of God, as being trifling and inferior; but when we call him (God) lover of mankind (*φιλάνθρωπον*) we do him no dishonor. The reason for this is that the mind of man is so made as to consider beneath himself everything which he can find in something which proceeds from himself. Thus our mind ascribes super-substantial substance and power of higher power and superlatively good goodness to the fount of all things (. . . *οὐσίαν τε ὑπερουσίαν καὶ ὑπερδύναμον δύναμιν καὶ ὑπεράγαθον ἀγαθότητα* . . .), but does this hesitantly, and takes care over the association of the words.

A little later in the same oration (9d-10b, p. 10, 19ff. Dindorf) Themistius speaks of the Emperor as Good Shepherd in words which might indicate that he was acquainted with the description

¹ Some of these have been discussed in my study in the *Harvard Theological Review* cited above (p. 481, n. 1).

of the Good Shepherd in the tenth chapter of the Gospel of John, though the theme was of course a well known one and Themistius' words need not imply that he was familiar with the passage in the Gospel. There is also, early in the same oration, a possible parallelism between a phrase of Themistius and a passage in 2 Corinthians. Speaking of the qualities of the ruler, Themistius says (4d, p. 5, 1ff. Dindorf) "... or is it rather the role of benevolence (*φιλανθρωπία*) not to be overcome by anger? What else, in justice, can mildness (*τὸ πρᾶον*) and reasonableness (*τὸ ἐπιεικές*) and gentleness (*τὸ ἡμερον*) be called?" The coincidence with 2 Cor. 10, 1, *διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικειας τοῦ Χριστοῦ*, may be fortuitous, but it is none the less curious. Finally, the same oration contains another phrase which could be taken to reflect Christian language (9a-b, p. 9, 27ff. Dindorf): "This is what it is to admire him [the ruler], this is the great song of praise, this is a dedication fitting for a king, namely to set up, not bronze or silver or gold, but one's own soul made into an image of God (*εἰκόνα θεοῦ*)."¹ To a Christian, this use of the words *εἰκὼν θεοῦ* might recall such passages as 1 Cor. 11, 7, 2 Cor. 4, 4, Col. 1, 15.

This early oration is the only one in which so many allusions or possible allusions of this kind are found. There are one or two other places that might be taken to reflect Christian ideas or language, but these are dubious¹.

The manner in which these allusions or possible allusions appear in Themistius' preserved writings seems to suggest that he changed his method as his career progressed. In *Or.* 1 (dated 350) there are several passages — including what might be a sarcastic reference to the Arian controversy — in which Themistius may have been trying to show his acquaintance with Christian ideas.

Apparently references of this kind cease after 350 — at least they are less frequent and less clear — and then beginning in the reign of Jovian there is a plea (*Or.* 5, written 364) for religious

¹ In *Or.* 21, written in 355/6, Themistius uses the phrase "Greeks and barbarians" in the sense of "all peoples" (259a, p. 315, 10 Dindorf). While this might show acquaintance with Romans 1, 14, it could have been borrowed from classical authors, e. g. Plato, *Theat.* 175a; Isocrates, *Evag.* 17, 192b. In *Or.* 7, the discourse in which Proverbs 21, 1 is first quoted, Themistius writes of the so-called "Silver Rule" of Plato (*Rep.* 332a ff., *Crito* 49a ff.) in such a way that it might seem that he was offering this as the pagan counterpart of the teaching of the Sermon on the Mount (95a, p. 113, 9ff. Dindorf). However, it is by no means clear that this was Themistius' intention.

toleration¹. Under Jovian's successor, Valens, Themistius' oratorical career began to reach its peak; and in this reign we have the first two quotations of the phrase in Proverbs (*Or.* 7, dated 366/7, and *Or.* 11, written 373). In the first of these the Emperor is praised for his mildness following his victory over the usurper Procopius. Might it be that Valens had been praised by Christians for his Christian virtues following his victory, and that Themistius was trying to show that it was really pagan virtues that the Emperor had displayed? Then the phrase from Proverbs appears again in the address to Theodosius (*Or.* 15, written 381), in which Themistius' stress on the Emperor's justice, clemency and forbearance may represent a reaction against Theodosius' zeal for orthodoxy, and a plea for tolerance of both paganism and the Christian sects. The differences between *Or.* 1 and the later discourses may mean that Themistius as a young man had set out to show the Christians that he was acquainted with their doctrine and their writings, but that he concluded, after the initial attempt, that this approach was not suitable, and then decided – perhaps because he saw that Christianity was becoming established – that a wiser course, and one more in keeping with his desire to plead for tolerance, was to limit his display of knowledge of Christianity to one well known text – Proverbs 21, 2 – which fitted his program in that it showed the occurrence of the same teaching in paganism and Christianity. We note also that in the earlier period he does not mention Christian writings by name, while in the later period he does specifically refer to his source. There is no corresponding change in Themistius' use of pagan themes, which continue to be used in the same terms all through his writings. From Themistius' own point of view, such a change in technique in allusions to Christianity would be a wise one. He might indeed have decided to make no allusions to any Christian writings. The restraint with which he used the passage in Proverbs, and the fact that he used the same quotation three times, instead, for example, of quoting three different passages, is characteristic of his discreet program. If our reading of Themistius' procedures is correct, we may have gained further insight into the technique of pagan apologetic.

¹ On the passage in *Or.* 5, 70a, p. 83, 9ff. Dindorf, as a reference to the diversity of sects among the Christians, see the note of D. Petavius, printed on p. 534 of Dindorf's edition.

One further question has already suggested itself. As we have remarked, Themistius' public position was such that some of the official documents of a Christian character which circulated at court and in the Senate must have come to his notice. Could there be any connection between the fact that Athanasius opened his address to the Emperor Jovian in 363 with a quotation of Proverbs 21, 1, and the fact that the same passage is first used by Themistius in an oration to Valens in 366/7? Themistius may well have seen Athanasius' epistle. Of course he might have been familiar with the text in Proverbs previously; but could it have been the use of the text in Athanasius' address that suggested to Themistius its potential value for his own purposes? While Themistius would hardly wish to set himself up as an imitator of Athanasius, the recent use of the phrase by a Christian writer, in an address to the Emperor, would give Themistius some precedent for his own employment of it. If it is possible to suppose that Athanasius' epistle did suggest the use of the phrase to Themistius, it is interesting to note that he did not quote it in his own next production, the address to Jovian (*Or.* 5) delivered on 1 Jan. 364, or in his first address to Valens (*Or.* 6), delivered in April 364, but waited until his second address to Valens (*Or.* 7, written in 366/7) before employing it.

Here there is a further observation that may be offered. While I cannot claim to have made an exhaustive or accurate search at this time, the address to the Emperor Jovian in 363 appears to be the earliest writing of Athanasius' in which Proverbs 21, 1 is quoted. One might perhaps think that Athanasius might have thought it suitable to quote the phrase in the *Apologia ad Constantium*, dated in 357, but the words do not seem to occur there. Instead, Athanasius in the address to Constantius quoted two other passages from Proverbs concerning kingship, Prov. 20, 28 (quoted in § 11), "Mercy and truth guard the king, and he surrounds his throne with justice", and Prov. 16, 13 (quoted in § 27) "The words of the righteous man are acceptable to the king who loves mankind". Themistius had become a member of the Senate, we recall, in 355, two years before Athanasius' *Apologia* was written, and he might well have read the document, if only out of curiosity to see what the famous Christian leader said to the Emperor. The phrases from Proverbs concerning the ruler which Athanasius quotes are not unlike

ideas that appear in Themistius' writings¹. But at the present time not enough is known to make further suggestions as to possible relationships between Athanasius' writings and those of Themistius. Further investigation may bring us more knowledge. The observations that have been offered here suggest at least that Themistius may have been more aware of the activities of his Christian contemporaries than has been supposed.

¹ See for example Or. 15, 189d, p. 233, 14 Dindorf; Or. 4, 51d, p. 62, 19 Dindorf; Or. 1, 6a, p. 6, 9 Dindorf; Or. 5, 67b, p. 80, 2 Dindorf; Or. 8, 102b, p. 122, 14ff. Dindorf; Or. 11, 146d, p. 174, 29ff. Dindorf.

The *Definitio Fidei* of Chalcedon and its Philosophical Sources

E. L. FORTIN A. A., Worcester, Mass.

The gains registered by Patristic studies in recent years have led scholars to emphasize more than in the past the influence exerted on early Christian literature by such philosophical schools as Stoicism, Neopythagoreanism, and Aristotelianism. The result has been, along with a better knowledge of the intellectual background of the first centuries, a tendency to undervalue in some cases the role of Neoplatonism, to which earlier generations of scholars attributed an overwhelming importance in the shaping of Christian ideas and dogma. A general readjustment is thus slowly taking place which is destined to add at once breadth and perspective to our view of the evolution of Patristic thought as a whole. This change in attitude is particularly noticeable in the current literature on the Council of Chalcedon and, more specifically, on the celebrated formula by which it attempted to put an end to the raging controversies concerning the union of the divine and human natures in Christ. It is immediately evident that this formula is not a mere restatement of the teaching of Sacred Scripture but a theological exposition of this teaching which makes liberal use of terms and concepts borrowed from contemporary philosophy. One would search in vain, however, for any reference to Neoplatonism in this connection in Dr. R. V. Sellers' recent book on the subject¹. Such references are also conspicuously absent from the chapters on the Incarnation in Professor H. A. Wolfson's monumental study of the *Philosophy of the Church Fathers*². In like manner, it is clearly not in terms of Neoplatonic doctrine that the contributors to the collective work on the same Council edited by Fathers Grillmeier and Bacht have

¹ R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey*, London 1953.

² H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Vol. I: Faith, Trinity, Incarnation, Cambridge (Mass.) 1956, pp. 364-493.

sought to interpret the phraseology of the *Definitio*¹. Yet, despite the presence of elements that unmistakably hark back to Stoic or Aristotelian sources, it is doubtful whether in the final analysis either one of these two schools provided the tool used by the Fathers to express the mystery of the union of the two natures. The best evidence that we have been able to gather points to the fact that we must once again turn to Neoplatonism if we wish to gain a full understanding of the problem at hand.

A brief survey of relevant Patristic texts reveals that the analogy to which Fathers and heretics alike resorted most frequently in order to manifest Christ's dual nature is by and large that of the union of soul and body in man. The analogy occurs repeatedly in the works of Gregory of Nazianzus, John Chrysostom, Cyril of Alexandria, Theodoret, Nestorius, Augustine, Pope Leo I, Leontius of Byzantium, John of Damascus, as well as in many lesser theologians such as Abuccara, Peter Mogilas, Critopoulos, Theorianus, and Anastasius the Sinaitic, to mention only the writers of antiquity². It received new prestige and a kind of semi-official recognition when in time it found its way into the so-called Athanasian Creed, which states unequivocally that Christ is "one, not as a result of the conversion of the divinity into flesh, but as a result of the assumption of the humanity unto God, one altogether not by reason of the confusion of the substances, but by reason of the unity of person; for just as rational soul and flesh are one man, so God and man are one Christ".

As one reflects on that doctrine, however, it soon becomes apparent that neither the Aristotelian nor the Stoic conception of the union of soul and body could lend itself perfectly to the application made of this analogy or shed much useful light on the present discussions. Apart from the fact that it remains very scanty, the information furnished by Aristotle's *De anima* on this subject³ refers us directly to his doctrine of matter and form, which, if properly understood, hardly squares with the teaching of the Council on the union of the two natures in Christ. According

¹ A. Grillmeier and H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, 3 vols, Würzburg 1951-1954.

² References to these and many other authors may be found in E. Schlitz, *La comparaison du Symbole Quicumque vult*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 24, 1948, 440-454.

³ Aristotle, *De anima* II 1, 412b 6sq.

to the Aristotelian view, matter and form, although occasionally spoken of as substances, are not complete substances in themselves but rather substantial principles that combine to form a single complete nature. Thus neither the form of man, that is to say his soul, nor his matter is man, but together they constitute one human nature or essence distinct from either of these two components taken individually. The Council of Chalcedon, on the other hand, distinguishes clearly between nature and person (*πρόσωπον*) or hypostasis and goes on to explain that the divine and human natures of Christ are joined without being fused and without giving rise to a *tertium quid* compounded of one and the other. The mode of union advertised suggests a much closer relationship than the one implied in the traditional Platonic concept of the union of soul and body, and at the same time it differs from the essential union alluded to a moment ago in that it involves two complete natures, both of which are maintained in their integrity and retain their own properties. Thus it is extremely difficult to see how, as Professor Wolfson has written, "the solution arrived at by the Fathers reduces itself to the analogy of (the) Aristotelian conception of the unity of matter and form"¹. If anything, one would rather expect any endeavor to pattern the doctrine of the union of the two natures in Christ on that of Aristotle to miscarry or to deviate sooner or later into Monophysitism, as it seems to have done in the case of the Aristotelian John Philoponos. It is also significant that the expression *ἀσύγχυτος ἔνωσις* by which the Council characterizes this union is not to be found anywhere in the works of Aristotle.

If we turn to Stoicism, we shall discover that its own doctrine of the union of soul and body was hardly more suitable, albeit for different reasons. The type of union advocated in this instance is that of a "total mixture"², according to which the soul or *πνεῦμα* is diffused throughout the body and comes into contact with each one of its parts without increasing its weight or size and without undergoing any transformation in the process. Unlike that of Aristotle, the present doctrine teaches that two complete substances are intimately associated and bound together in what the Stoics themselves had already labeled an unconfused union; but it also had its shortcomings, the main one being that both of

¹ H. A. Wolfson, op. cit., p. 373.

² See the discussion of this doctrine by Plotinus in *Enneads* II 7, p. 91 Bréhier.

these substances are corporeal, whereas in the case of the Incarnation, at least one of the natures was in every respect incorporeal. Just how a corporeal substance could be united in this manner to an incorporeal substance was far from clear¹, and Stoicism, with its doctrine of the materiality of all existing things, was in no position to supply the answer. It is not surprising therefore that the enlightenment sought by the Fathers should ultimately have come from an altogether different source.

Happily there existed at the time another highly important and more appropriate conception; I refer to the Neoplatonic view of the union of soul and body. This doctrine, which seems to have been disregarded or misconstrued by the bulk of modern scholarship, represents an effort to supplement the ideas set forth by Plato on this vexed question and constitutes one of Neoplatonism's most distinctive and fruitful contributions to contemporary philosophical speculation. Historically, it evolved out of a series of endeavors to answer what appears to have been the two most cogent objections raised against the Platonic dogma of the spirituality of the soul. If, on the one hand, the soul is a spiritual substance and is not in any way extended in space, how can it be imprisoned in a tridimensional body and animate its various parts? The question, we may remember, is discussed at some length in Augustine's *De quantitate animae* and adverted to in the very title of that work. On the other hand, how can a spiritual substance possibly affect a body and in turn be affected by it²? That there exists a reciprocal action of the body on the soul and of the soul on the body is a matter of everyday observation. Fear, for example, although originating in the soul, may produce visible transformations in the body and, likewise, the pain resulting from a wound inflicted on the body is experienced by the soul. Both the animal and the corporeal passions, therefore, bespeak a more intimate connection between body and soul than the one allowed for by the classic concept of a purely accidental union. Everything leads us to believe that the being thus affected is not a mere aggregate of two independent substances existing side by side, but a composite entity exhibiting a physical unity and behaving in every respect as an organic whole. These

¹ Cf. Augustine, *De anima et eius origine* IV 5, 6; *De civ. Dei* XXI 10, 1, etc.

² Cf. Tertullian, *De anima* 5, 5; Plotinus, *Enneads* I 1, 3, 12; *Nemesius, De natura hominis*, PG 40, 548 A and 593 B, etc.

objections presented no serious difficulty for the Stoics inasmuch as there was nothing to prevent the soul, conceived by them as a material substance, from being diffused in space or from coming into contact with and acting upon another material substance; but they could not be taken lightly by those philosophers who contended that the soul is spiritual or incorporeal and, as such, supposedly immune to any contact of this kind.

The Platonic school eventually countered with a theory of its own which may be described in round terms as that of the hypostatic union of soul and body, and wherein two complete substances, one of which is purely spiritual, are knit together so as to form a single being while remaining unmixed and preserving their identity. The term *ἀσύνχυτος ἔνωσις* used to designate this union, although originally popularized by the Stoics and presumably borrowed from them, thus takes on a new meaning and neutralizes, as it were, the Stoic doctrine against which it was competing. The main lines of this specifically Neoplatonic theory may be gleaned from the passages of the *Enneads* which deal with the problem of the union of soul and body¹. We find it expressed with even greater clarity perhaps in some of the later Neoplatonic or Neoplatonically-minded writers such as Porphyry, Proclus, Chalcidius, Nemesius, Augustine, and Priscianus². It may at times be couched in terms reminiscent of Plato or Aristotle; nevertheless, the insistence of these writers on the newness of their doctrine should warn us against identifying it purely and simply with the older Platonic view, or with the Aristotelian conception, which occasionally comes in for some sharp criticism on the part of the Neoplatonists, or with both at the same time³.

¹ See especially *Enneads* I 1; IV 3 and 7.

² Proclus, In *Timæum* 131 B, 199 A, 218 C; Chalcidius, In *Timæum*, chap. 221, p. 257, 4sq. Wrobel; Nemesius, *De natura hominis*, PG 40, 549 B; Augustine, *Epist.* 137, 11; Priscianus, *Solutiones*, p. 51, 4sq. Bywater. For supplementary details the reader may consult our book, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle: la querelle de l'âme en Occident*, Paris 1959, pp. 111–128.

³ Cf. F. M. Sciacca, *Saint Augustin et le néoplatonisme: la possibilité d'une philosophie chrétienne*, Louvain and Paris 1956, according to whom Plotinus would have shared Plato's view of a purely accidental union: "Elle (l'âme) ne s'unit pas, mais au contraire elle tombe dans un corps (elle vit en lui dans un rapport accidentel et extrinsèque) pour expier une faute" (p. 44). Yet he states that Augustine favored the Aristotelian conception which he received through Plotinus: «Avec Aristote (à travers Plotin), Augustin soutient l'union sub-

The Neoplatonists themselves are the first to concede that this position is an extremely subtle and difficult one; yet there seemed to be no other way by which the principles to which the Platonic tradition had always adhered in regard to the spirituality of the soul could be reconciled with the facts of experience. They will endeavour to clarify it and render it more palatable by means of the analogies of sunlight and air, iron and fire, or wine and water¹, all of which are admittedly very imperfect since they involve only material substances, but which help us none the less to form a mental picture of this particular *unio inconfusa* in so far as these substances unite without apparently suffering any alteration.

The reader who is sufficiently acquainted with the theological controversies of the fifth century will have sensed by this time the relevance of the Neoplatonic doctrine to the discussions concerning the incarnate union. In their efforts to gain an insight into the "ineffable and indescribable mystery"² of Christ and to forestall further heresies by formulating that mystery with the utmost precision, the orthodox Fathers had suddenly stumbled upon a remarkably perfect instrument. Here at last was an egregious example, indeed the only one available, of a mode of union that could account for the dual nature of Christ without prejudice to the unity of personal subject or to the integrity of the two natures concerned. If ever a philosophical doctrine appeared to dovetail into the Faith, it was this one. With very little pruning or sifting, the Neoplatonic concept and its phrasing could be inserted into an entirely new framework and made to express a theological truth in a manner fully consonant with the teaching of Revelation, as the very words of the Chalcedonian formulary suggest:

We unanimously teach therefore, in conformity with the holy Fathers, that one and the same is confessed to be Son and Our Lord Jesus Christ; the same perfect in divinity, and the same perfect in humanity. He is true God and true man, the same with a body and a rational soul. He who is consubstantial with the Father in divinity is the same who is consubstantial with us

stantielle de l'âme et du corps» (p. 46). — For Plotinus' criticism of Aristotle's hylomorphic theory of the union of soul and body, see *Enneads* IV 3, 20, 36, p. 88 Bréhier and IV 7, 8⁵, 40, p. 204.

¹ Plotinus, *Enneads* IV 3, 22, 1, p. 89; Augustine, *Epist.* 137, 11; Nemesius, *De natura hominis*, PG 40, 592 Bsq.; Chalcidius, *In Timaeum*, chap. 227, p. 265, 4 Wrobel, etc.

² Cyril of Alexandria, *Ad Succensum* 2, 143 B.

in humanity, "in all things like unto us, save sin". He who, in truth, was begotten of the Father in divinity before all time is the same one who in these times for us and for our salvation was begotten of the Virgin Mary, Mother of God, according to humanity. In one and the same Christ, Son, Lord, only-begotten, must be acknowledged two natures without confusion, without change, without division, inseparable. The differences in the natures are not suppressed for a moment by reason of the union; rather, the properties of each are guarded intact. Yet they are joined together in one Person and subsistence, not divided or veiled apart in two persons. He is one and the selfsame Son, only-begotten, God, Word, Lord, Jesus Christ, as the Prophets taught in times past, as Jesus Christ taught us about himself and as the Creed of the Fathers teaches us.

The Neoplatonic doctrine was all the more attractive since it stood roughly in the same relation to the Aristotelian theory on the one hand and to the former Platonic conception of an accidental union on the other as the Chalcedonian Faith to Monophysitism and to Nestorianism. It is not surprising therefore that, once applied to Christ, it was used as an antidote to both of these heresies. This is not to imply that the mystery of the Incarnation was thereby evacuated or its awesome profundity in any way lessened. It is one thing to teach the possibility of the hypostatic union of two created and finite substances such as the soul and the body and another thing altogether to accept the union according to a similar mode of a divine and of a human nature. The Fathers, more than anyone else, were alive to the deficiencies inherent in any comparison of this sort. Whatever their limitations, however, these comparisons, as Cyril of Alexandria had previously noted, "afford a feeble image of reality and by means of what is known lead us to what has been revealed and lies beyond the pale of the human intellect"¹. Simply by giving us an inkling as to the manner in which the Word of God had been able to assume an individual human nature and become one with it without any danger of its being "filched or squandered away", the doctrine of the philosophers had already rendered an invaluable service to Christian theology and helped it to reach another watershed.

These brief remarks enable us to understand more easily perhaps the esteem voiced, with what may seem undue enthusiasm, by the Fathers for a philosophical school whose *floruit* coincided roughly with the heyday of Patristic literature and which soon became notorious for the violent opposition of some

¹ Cyril of Alexandria, *Quod unus sit Christus*, PG 65, 1357C.

of its writers to the Christian faith. It is worthy of note that Neoplatonism has met with considerably less success at the hands of modern scholarship. When Coleridge entitled his lecture on Plotinus and his followers "Corrupt Philosophy"¹, he was merely echoing an opinion that has since won the support of many eminent critics and historians. Despite an increasingly large chorus of dissenting voices, it is still fashionable in some quarters to look upon Neoplatonism as a "failure of nerve"² or as a kind of philosophical and mystical Noah's ark into which elements flowing from the most diverse sources, Greek and otherwise, would have sought refuge at a time when ancient culture had already begun to show signs of weakness and decay. In the end, it would be nothing more than an essentially syncretistic system compounded of heterogeneous doctrines never fully brought into the unity of breathing life. These views, expressed with all the brilliance and incisiveness desirable, underlie the article by Har-nack which the *Encyclopedia Britannica* continues to reprint year after year and in which Neoplatonism appears as the "collapse of ancient philosophy", as an intellectually bankrupt system that has "failed as signally in its religious enterprise as it did in its philosophical", and which finally "extinguished" the ancient philosophy that it was seeking to perfect. Even more sympathetic critics like Bréhier will detect in some of its important phases an "offensive return of very ancient ideas, a return to 'prelogical thinking' which confounds all distinct representations"³. Surprisingly enough, this critical and hostile attitude towards Neoplatonism is often shared by men who profess the greatest admiration for those Fathers whose works betray a strong Neoplatonic influence. When Augustine proclaimed the Neoplatonists "able and acute men", "the most esteemed of the pagan philosophers", and the ones who were "not undeservedly exalted above the rest in fame and glory"⁴, he may very well have been suggesting that Christianity was indebted to them for more things than he could prudently admit, as the veiled presence of the Neoplatonic doctrine in the Christological formula was to bear out a few years later.

¹ Samuel Taylor Coleridge, *The Philosophical Lectures, 1818-1819*, edited by Kathleen Coburn, New York 1949, p. 227.

² See Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, third edition, chap. IV.

³ E. Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, translated by Joseph Thomas, Chicago 1958, p. 102.

⁴ Augustine, *Epist.* 118, 33; *De civ. Dei* VIII 6; *Contra Acad.* III 18, 41.

Even if these observations should prove accurate, however, there is another question which may be asked legitimately and which will bring the problem into proper focus. To what extent are the position of the Council of Chalcedon and that of Neoplatonism interdependent and does the value of the one necessarily affect the truth of the other? The question is not an idle one, for, whereas the Chalcedonian doctrine is still regarded as a definitive expression of the orthodox faith and may be used as a yardstick to evaluate any new position in regard to the Incarnation, philosophers in the main no longer accept the Neoplatonic view according to which soul and body are united hypostatically. It may be felt perhaps that the subsequent rejection of the Neoplatonic doctrine, assuming that it has played an important part in the formulation of the Christian dogma, will cast some discredit on the solution proposed by the Council. Yet further reflection will convince us that this need not be so, since the philosophical doctrine in this case is in no sense a principle invoked to discriminate between orthodoxy and heresy but merely an instrument or tool employed by the Fathers to convey in terms accessible to the human mind a divinely revealed truth. For that reason it could be used without any fear of diluting the wine of the Gospel with the water of secular philosophy. The value of this instrument lay solely in its capacity to serve a given purpose and was not at all contingent upon its truth or falsity. There is no contradiction in the statement that a proposition may be false philosophically and still remain true on a theological plane. The use made of any philosophical doctrine by theology does not of necessity contain even an implicit judgment regarding the intrinsic value of that doctrine. Indeed, if one had to choose between a doctrine that is known to the hearer to be false and one that is unknown to him, although true, one might be compelled to prefer the former. It is entirely permissible, for example, to appeal to the Manichaean theory of good and evil to bring home to another person the mentality reflected in a typical Western without assuming any responsibility for that theory or urging its acceptance by others. There is no reason to suppose that the problem changes when the vehicle in question is called upon to manifest a truth pertaining to a higher order.

That the teaching of Neoplatonism on this point should then be judged erroneous by human standards matters little in the last analysis. On the contrary, it is even more remarkable that,

although jettisoned by later philosophy, this teaching should have found a permanent home in the Christian dogma which it was admirably suited to express. The fires which, at the time of Eunapius, still burned on the altars of Plotinus have not been extinguished entirely but simply removed to other altars where they continue to blend with the light that shines forth in the Chalcedonian confession.

Die Notizen von der Metamorphose der klassischen Ethik bei den griechischen Kirchenvätern

T. ΙΜΑΜΙΟΧΙ, Fukuoka

1. Status Quaestionis

Das Christentum zeigte von seinem Anfang an der Welt eine andere Idee der Ethik als diejenige der griechischen Klassik, so daß man z. B. das Wort *ταπεινοφροσύνη* in den christlichen Schriften findet¹, das in der klassischen Zeit fast niemals zu finden ist. Der Autor der Didache schrieb: *οὐχ ὑψώσεις σεαυτὸν οὐδὲ δώσεις τῇ ψυχῇ σου θράσος*². Das steht jedoch im Gegensatz zu dem, was Platon in der Apologia meinte³ und was Aristoteles in der Nikomachischen Ethik lehrte⁴. Sicher ist der Grieche ohne Megalopsychia ebensowenig würdig wie der Christ ohne Bescheidenheit. Hier findet man den Bruch zwischen den Werturteilen der beiden Ethiken. Trotz dieses Widerspruches ist eine ununterbrochene Kontinuität des Gedankens zwischen den beiden, denn man findet viele klassische Wörter bei den Kirchenvätern wieder. Aber der wirkliche Inhalt der Begriffe ist in den christlichen Schriften oft modifiziert⁵. Wir suchen in dieser Abhandlung eine solche Modifizierung oder Metamorphose des Sinns der klassischen Terminologien bei den griechischen Kirchenvätern nachzuweisen, zwar nicht im ganzen Gebiet der Philosophie, sondern im Bereich der Ethik. Es handelt sich hier nicht

¹ Oder *ταπεινόφρων* cf. Act. 20, 19; Eph. 4, 2; Phil. 2, 3; I. Clemens XVI 1, 2. *ταπεινόφρων* oder *ταπεινός* finden sich in den klassischen Schriften, aber *ταπεινοφροσύνη* ist nicht zu finden.

² Didache III 9.

³ Cf. Platon, Apol. 36 b 3–37 a 1.

⁴ Aristoteles, E. N. IV 3, 1123 b 5–14. Und in 1123 b 29 liest man *τὸν ὡς ἀληθῶς ἄρα μεγαλόψυχοι δεῖ ἀγαθὸν εἶναι*.

⁵ Man findet z. B. bei Gregorios von Nyssa viel platonische Terminologie, z. B. *ὁμοίωσις θεῶν*, *θεωρία*, *κάθαρσις*, *πηγή* usw. Diese sind aber dem Inhalt nach ganz christlich modifiziert. Cf. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1946, pp. 8–9.

um einige neue Begriffe, die irgendein Kirchenvater prägte, sondern um einige traditionelle klassische Terminologien, deren Inhalt uns durch die Bestrebungen der griechischen Kirchenväter geändert zu sein scheint.

2. Über die *προαίρεσις* (Wählensfreiheit)

Wenn man über die patristische Theologie oder Philosophie redet, behandelt man oft nur ihre Beziehungen zum Platonismus. Das gilt nur, wenn man sich lediglich für die lateinischen Väter interessiert. Den griechischen Kirchenvätern war auch Aristoteles nicht unbekannt¹. Wenn man z. B. Gregorios von Nyssa oder Nemesios von Emesa liest, findet man überall den Schatten des Aristoteles so oft wie den Platons. Nun, die aristotelische Erklärung der *Proairesis* stimmt in ihrem Kernpunkt mit der Meinung Platons, Isokrates' und der anderen beinahe überein². Wir können also mit Recht die *Proairesis* des Aristoteles als ihr universales Beispiel in der klassischen Zeit anführen.

Die Wählensfreiheit bei Aristoteles betrifft nicht den Zweck der Tat, sondern τὰ πρὸς τὸ τέλος d. h. das Mittel³. Ihr Gegenstand ist also die Weise, wie man realisiert, was man durch βούλησις will⁴. Die Hauptfrage ist, wie man seinen Wunsch ὅλα καὶ κάλλιστα⁵ ins Dasein hervorbringen kann. Es handelt sich hier teils um die Leistungsfähigkeit der Handlungstechnik und teils um die Sinngestalt der Tat. Die *Proairesis* beschränkt sich also nicht nur auf das Ethische, sondern sie geht auch das Technische an. Ihre Tragweite ist jedenfalls nur der subjektive Hervorbringungsprozeß. Sie reicht nicht bis an das Seiende, das objektiv Hervorgebrachte.

Das Christentum schließt diese technische Leistungsfähigkeit vom Freiheitsproblem streng aus und macht eine ganz andere

¹ Cf. Clemens von Alexandria, *Stromata* 1, 7. Besonders Nemesios von Emesa schrieb *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, die manchmal der Beschreibungsweise der aristotelischen Ethik sehr ähnlich ist. Und Cyrill von Alexandriens Kritik an den extremen Aristotelikern bestätigt, daß der Stagirit ziemlich weit gelesen wurde (PG 75, 147). Cf. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* I, Freiburg 1909, S. 93.

² Platon, *Parm.* 143 c 3, *Isok.* 1, 10 usw.

³ Aristoteles, *E. N.* III 2, 1111 b 27.

⁴ *Ibid.* 1111 b 26.

⁵ *Ibid.* III 3, 1112 b 17.

Dimension der *Proairesis* offenkundig. Für die Christen ist jene klassische Frage „Wie soll man tun?“ nicht mehr problematisch, weil es ihnen nun ganz klar ist, daß man alles mit Liebe tun soll. Klemens von Alexandrien deutete schon an, daß man nur durch die Nächstenliebe jedes Mittel heilig zu machen vermag¹. Der Gegenstand der Wählensfreiheit ist also keineswegs das Mittel zum Zweck, sondern eben der Zweck des Tuns. „Was soll man mit der Liebe ins Dasein hervorbringen?“ ist die neue Frage. Die *Proairesis* steht jetzt also dem Zweck gegenüber, der bei den Christen nicht mehr einfach durch *Boulesis* bestimmt werden soll. Die Dimension der *Proairesis* ist nicht mehr der subjektive Hervorbringungsprozeß wie bei den klassischen Griechen, sondern sie dehnt sich bis zu seinem Ende, dem objektiv Seienden aus. Gregorios von Nyssa beschrieb eine solche Denkweise in seinem Buch *De vita Moysis*. Die Veränderung in der Welt, die Entstehung einer neuen Lage wird bildlich mit der Geburt eines Kindes verglichen. Wir bleiben nicht in derselben Lage, sondern verändern uns immer mehr. Somit *ἔσμεν ἐαυτῶν τρόπον τινὰ πατέρες*². Dieses unser Kind, unsere neue Lage kommt aber nicht ganz aus den äußerlichen Akzidenzien heraus, sondern *ἐκ προαιρέσεως*³. Die *Proairesis* wählt unter vielen Möglichkeiten im Nichts, eine Sache aus dem Nichts hervorzurufen. Sie berührt also die ontologische Sphäre. Ohne menschliche Wählensfreiheit (*δύναμις τῆς ἡμετέρας προαιρέσεως*⁴) wird keine gute oder böse Sache im Bereich des Daseins ausgemacht (*τὸ μὴδὲν τῶν κακῶν δύνασθαι συστήναι*⁵). Gerade wegen dieser ontischen Macht der *Proairesis* vermag man als vernünftiger Mitarbeiter des Schöpfers zu wirken. Mit Gott mitzuarbeiten besagt, im Falle der Vollkommenheit, mit ihm einstimmig zu sein, d. h. in die Situation des ersten Menschen⁶ heimzukehren, der in der Gnade mit Gott freimütig zusammen war. Hier versteht man klar, warum die Wirklichkeit der *προαίρεσις* (Wählensfreiheit) bei Gregorios von Nyssa mit *ἐλευθερία* (Freiheit ohne menschlichen Beherrscher, autonomische Frei-

¹ Clemens von Alexandria, *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος: τοιοῦτον καὶ ὁ πλούσιος δργανὸν ἐστὶ, δύνασθαι χρῆσθαι δικαίως αὐτῷ* (14, 3) *οὐδὲ ἐπὶ τοῖς ἐκτὸς ἡ σωτηρία, . . . ἀλλ' ἐπὶ τῇ τῆς ψυχῆς ἀρετῇ*. (18, 1) GCS 17, p. 168, 28sq., p. 171, 6sq.

² *Περὶ τοῦ βίου Μούσεως*, II *Θεωρία* 3. Neue Ausgabe von Daniélou, Sources Chrétiennes Nr. 1 bis, 2. Auflage Paris 1955, p. 32. PG 44, 328 B.

³ Ibid. Für die Erklärung wird hier die Ordnung des Textes etwas geändert.

⁴ *Περὶ τοῦ βίου Μούσεως*, II *Θεωρία* 88, PG 44, 352 B.

⁵ Ibid.

⁶ PG 46, 373 AB.

heit), mit ἀπάθεια (Freiheit von Begierden) und mit παρηγοία (Freiheit von religiöser Angst, freimütiger Verkehr mit Gott) wesentlich identisch sein muß¹. Die berühmten Worte des Augustinus *Eris liber, si fueris servus*² (Gottes Knecht, Mitarbeiter), das Formular der Paulus-Idee³ bestätigen, daß die Grundlinie des Gedankens des Gregorios auch im Kreise der lateinischen Väter, zwar hier weniger systematisch, jedoch als ein Typus der patristischen Freiheitstheorie unabhängig voneinander merkwürdig spürbar ist.

Diese Freiheitstheorie, die den ontologischen Aufschwung des Menschen zum schaffenden Geist verlangt, ist, wie wir schon oben sahen, nur dadurch möglich, daß die Orientierung der *Proairesis* vom Mittel zum Zweck, vom Wie zum Was abgelenkt wird. Gregorios von Nyssa ist der erste Denker, der diese Ablenkung philosophisch durchführte und der dadurch den Aufbruch zum Sein aus der phänomenologisch-psychologischen Ethik der Klassik ermöglichte. Diese Tendenz dauerte aber weder an noch war sie ausgeprägt, weshalb die Zeitgenossen und Nachfolger des Gregorios den Keim des ontologischen Denkens über die Freiheit in die theologische Überlegung über die Relation zwischen Gnade und Willensfreiheit aufhoben⁴.

Aber die betreffende Umstellung des Objekts der *Proairesis* vom Wie zum Was, vom Mittel zum Zweck ist für uns nicht nur historisch sondern auch philosophisch bedeutungsvoll. Als Menschen im technischen Zeitalter werden wir unbedingt den Vorrang der technischen Macht anzuerkennen gezwungen⁵. Die uns gehörende Macht enthält in sich die vielen Möglichkeiten,

¹ Der Unterschied zwischen ihnen ist bei J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953, zu finden. Cf. Première Partie, Chapitre II und III.

² In Joan. Evang. Tract. 41, 8, 8, PL 35, 1696. *De Gratia et lib. arbitrio* 25. 31, PL 44, 899–900, cit. von Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Ch. III, p. 214.

³ Rom 6, 20–22; 8, 2–4.

⁴ Joannes Chrysostomos, Nemesios von Emesa usw. Nur etwas früher *Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου* von Methodios; obgleich es fragmentarisch ist, ist es interessant. Selbst Augustinus behandelte die Freiheit eigentlich nur auf der theologischen Seite hauptsächlich dem Pelagianismus gegenüber.

⁵ Cf. meine Abhandlung „Kooi ni tsuite (Über die Tat)“ *Tetsugaku zasshi* (Zeitschrift für Philosophie in Japan) vol. 68, N. 718, pp. 1–19. Cf. Romano Guardini, *Die Macht*, München 1950; cf. R. Berlinger, *Das Werk der Freiheit*, Frankfurt am Main 1959, besonders III Freiheit und Technik.

die verschiedenen Sachen hervorzubringen, unter denen wir eine bestimmte als den Zweck unserer Tat wirklich zu machen wählen. Hier handelt es sich nicht mehr um den aristotelischen Syllogismus der Tat¹, in dessen *Propositio Minor* das Mittel (die Macht zum Zweck) durch *Proairesis* gewählt wird, sondern vielmehr um die gregorianische Denkart, in der nicht das Mittel sondern der Zweck, das hervorzubringende Seiende gewählt wird. In dieser Hinsicht kann man sagen, die patristische Philosophie habe für uns fast prophetische, wenigstens genug suggestive Bedeutung.

3. Über einige mystische Begriffe (*μύησις, μυσταγωγία, ήσυχία, έκστασις* etc.)

Die Kontemplation bei den Platonisten war schon in der klassischen Zeit einigermaßen mystisch im gewöhnlichen Sinne des Wortes. In solcher Kontemplation verhält sich die menschliche Seele ganz passiv und ruhig, damit sie von keinem gestört wird, so daß die Wahrheit ihr einleuchten kann. Deshalb deutet eben Aristoteles die Stille (*ήρεμία*) als die Idee des seelischen Zustandes². Diese Stille ist aber für die Seele nur dadurch möglich, daß sie von den sinnlichen Bewegungen echt frei wird, nämlich das alltägliche Selbst verläßt. Das wird in der sogenannten griechischen mystischen Tradition *έκστασις* genannt. Die Mystik (*μυσταγωγία*) erfordert eigentlich, wie das Wort *μύω* andeutet, Augen oder Mund zu schließen, also Zuhören und Schweigen. Das besagt die absolute Verneinung der subjektiven Behauptung, die absolute Selbstverlassung. Die mystische *Ekstasis* bei Plotinos ist deshalb die absolute Abschaffung der Individualität und die daraus herkommende Einigkeit mit dem Einem. Sollte es so sein, würde man dort, mit Gott einig seiend, den Grund des Individuums, nämlich die Person, verlieren, ohne die keine Auswahl mehr zu finden wäre. Daher, eben in dem Zusammensein mit Gott, habe man nur die physische Notwendigkeit. Das ist aber ganz kontradiktorisch mit dem oben erwähnten gregorianischen Gedanken, daß der Mensch nur als freier Mitarbeiter Gottes mit

¹ Cf. Aristoteles, E. N. III 2–3.

² Aristoteles, E. N. 1154b 28 (24–31). *ήσυχία* in E. N. 1180b 9 ist nur medizinisch-biologische Ruhigkeit und *ήσυχίος* (1116a 9) ist im Sinne der *θαλαλέα* ruhig. Also bei Aristoteles kommt nur *ήρεμία* in Frage.

ihm einig sein könnte. Da die individuelle Person der Kern des Christen ist, muß sie in der mystischen Einigkeit, in der idealen Situation des Christentums, noch lebendiger werden als im alltäglichen Zustande. Deshalb ist bei Gregorios die *Ekstasis* auf der einen Seite zwar die Abschaffung der körperlichen Aktivität wie bei Plotinos, aber auf der anderen Seite zugleich der persönliche Verkehr mit Gott¹. Die Stille des Diesseitigen und die Wirkung der übernatürlichen Relation sind in diesem Falle identisch: *τὸ αὐτὸ καὶ στάσις ἐστὶ καὶ κίνησις*². Das ist die Grundlage der ethisch-asketischen Mystik in dieser Zeit. Symeon, der neue Theologe, die glänzende Tradition der griechischen Patristik zusammenfassend, bezeichnet die mystische Stille (*ἡσυχία*) nicht als *ἀγία*, nicht als *σιωπή*³, sondern schrieb folgendermaßen: *Ἡ μετάβασις τοῦ νοὸς ἀπὸ τῶν ὁρωμένων ἐπὶ τὰ ἀόρατα καὶ ἡ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ ὑπὲρ αἰσθησιν τούτου ἐμφιλοχώρησις λήθην πάντων τῶν ὀπισθεν ἐμποιεῖ*⁴. Nur in dieser Interpretation der *Ekstasis* war die Möglichkeit der *ἐπέκτασις* (des persönlichen Aufstiegs der Seele) offen.

4. Über die *ἀνδρεία* und das Entsprechende

Die *ἀνδρεία* in der klassischen Zeit wird am besten in der Nikomachischen Ethik ausgedrückt. Der größte Mut ist, nach Aristoteles, eine Tugend angesichts des Todes im Krieg⁵. Sein Nachfolger, ein unbekannter Peripatetiker mit dem spätantiken Bewußtsein gestaltete diese Meinung um. Da der Autor des Buchs *Magna Moralia* kein starkes Polis-Bewußtsein mehr hatte, bezeichnete er den Mut als die Tugend angesichts der Todesgefahr überhaupt⁶. Hier spürt man die innerliche Auffassung des ein-

¹ PG 44, 845 Bff. Cf. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 110 und 285.

² PG 44, 243 C.

³ Er lebte von 949 bis 1022. Es gibt eine gute Ausgabe des Textes mit französischer Übersetzung: J. Darrouzès, *Syméon le nouveau théologien*, Paris 1957. *Sources Chrétiennes* Nr. 51, *Κεφάλαια πρακτικά καὶ θεολογικά* Cent. 1, 95.

⁴ Ibid. Cent. 1, 79.

⁵ Aristoteles, E. N. 1115a 30.

⁶ Cf. meine Abhandlung „Koscho Schichigyoh Koh“, *Kommentar zum Buch Magna Moralia* 1191a 30–36. Durch die philologisch-philosophische Analyse stellte ich hier fest, daß der Autor von M. M. einer der Kollegen von Theophrastos oder Straton ist. Tetsugaku-Zasshi, vol. 73, N. 738, pp. 1–25e.

maligen existenziellen Sinnes des Todes. Aber jedenfalls ist die *Andreia* in der griechischen Klassik dem Tod gegenübergestellt. Diese Gegenüberstellung ist auch bei den Christen in der Verfolgungszeit noch stark spürbar. Man denkt sofort an den römischen Brief des Ignatios. Aber die wahre Gefahr der Verfolgung ist nicht der Tod, sondern die Möglichkeit der Apostasie, und der Märtyrertod ist vielmehr die Freude für die mutigen Christen. Durch die Worte *μᾶλλον κολακεύσατε τὰ θηρία, ἵνα μοι τάφος γέ-
νωνται*¹ brachte Ignatios die klassische Koordination zwischen *Andreia* und *Thanatos* zum Ausdruck, und aufs neue stellte er den Mut dem seelischen Tod, d. h. der Abtrünnigkeitsgefahr gegenüber. Sicher ist für die Christen der Tod keineswegs etwa die ewige Trennung oder der Zerfall der Substanz, sondern das Tor für die Dimension der Erwartung der Wiederherstellung. Der Tod ist also nicht mehr das Objekt des Mutes. Gregorios von Nyssa brauchte also das Wort *ἀνδρεία* nur innig², im Sinne des moralischen Bewußtseins. Darüber hinaus drängte er diese innerliche Tendenz des Mutproblems noch so stark vor, daß er endlich den Berührungspunkt vom Mute mit der Freiheit fand. Der Gedankengang ist etwa folgender: Der Christ ist Gott gegenüber nicht Knecht sondern Kind oder Freund. Er soll vor Gott *αἰσχύνῃ* und *φόβος* nicht haben³, obwohl er nur *κτίσις* ist⁴. Er soll sich er-
kühnen, mit Gott alles zu besprechen, denn er wird von Gott ge-
rufen, mit ihm einig zu sein. Hier braucht man einen ganz neu-
artigen Mut als Sprungkraft zum geistigen *ἄδυστον*⁵, worin man
mit Gott mystisch verkehrt, das heißt *παρρησία*, die Freimütig-
keit⁶. R. P. Daniélou⁷ übersetzt es mit Recht als *l'audace*, da
wir in der gregorianischen Exposition über *Parresia* das Wort
*θαρσῆσαι*⁸ finden. Diese Verinnerlichung des Mutes (*ἀνδρεία*,
θαρραλέα) ist auch eine der schönsten Früchte, die im Bereiche der
Ethik durch die griechischen Väter hervorgebracht wurden.

¹ Ignatios, Rom IV 2.

² Er benutzt das Wort *ἀνδρεία* meistens im Sinne des Mutes gegen das Böse, z. B. PG 44, 99 C.

³ PG 44, 430 C, 581 A—D. Daniélou gab eine klare Exposition in seinem oben genannten Buche p. 118.

⁴ PG 44, 1157 C, 45, 725 D.

⁵ PG 44, 1152 A, 1137 D.

⁶ *Πᾶς + ῥῆσις. ἡ θαρραλέα καὶ εὐλοκρινῆς ἐκφρασις γνώμης.* Also Sprechen ohne Hemmung, das war das Recht der Bürger in der griechischen Polis.

⁷ P. 120 im oben genannten Buch.

⁸ PG 44, 1143 D.

5. Schlußwort

Wir haben drei Beispiele der Änderung der klassischen Begriffe bei den griechischen Kirchenvätern durchgesehen. Im Falle der *Proairesis* erkannten wir den Übergang ihres Gegenstandes vom Wie zum Was; das besagt die Aufmerksamkeit auf das Gewicht unserer innerlichen Auswahl für die reale Seinswelt. In der Mystik war die Betonung des innerlichen Kerns dieser Auswahl, nämlich der Person zu bemerken. Und im letzten Falle spürten wir die Änderung der Aufgabe des Mutes vom Todesmut im Kriege zum persönlichen Verkehr mit Gott. Kurzum, wir dürfen feststellen, daß das Bestreben der griechischen Kirchenväter auf diesem Gebiete sich auf die Verinnerlichung der klassischen Philosophie richtete¹. Diese Metamorphose wurde freilich teils durch ihren christlichen Glauben ausgeführt, teils aber durch ihre eigenartige Meditationskraft. Denn ihre Verinnerlichung ist wesentlich anders als die Anordnung der moraltheologischen Probleme, die meistens im Kreise der lateinischen Väter auch durch die christliche Idee erreicht wurde.

Jedenfalls darf man aus der Tatsache dieser Verinnerlichung nicht den Schluß ziehen, daß die griechischen Väter die griechische Klassik christlich machten. Die Sache ist nicht so einfach. Die Kirchenväter haben auf der anderen Seite das Hebräisch-Orientalische des Christentums bis zu einem gewissen Grade hellenisiert, obwohl viele griechische Väter aus dem Orient gebürtig waren. Für die Kirchenväter war die greco-romanische Kultur ein einziger Humanismus², mit dem sie das Christentum der natürlichen Vernunft gegenüber verständlich machen konnten. Aber die ontologische Interpretation des hebräischen *Hayah* (היה, Geschehen, Wirken, Werden) durch das griechische *ὄν* ist schon sehr fraglich³. Die chaotische Spannung, die ursprüngliche

¹ Das Wort *ὁ ἐνδον ἀνθρώπος*, der innerliche Mensch, bei Gregorios von Nyssa ist für diese Tendenz ein Symbol.

² Basileios, *Πρὸς τοὺς νέους*, PG 31, 563 ff., neuere Ausgabe mit französischer Übersetzung von F. Boulenger, Paris 1935. René Grousset zeigte den chinesischen klassischen Humanismus im Vergleich mit dem greco-romanischen, cf. R. Grousset, *L'homme et son histoire*, Paris 1954. Auch meine Abhandlung *L'humanisme, principe d'éducation à l'ouest et à l'est* behandelte den geistesgeschichtlichen Vergleich der zwei Humanismusformen, Toumliline 1, *Principes d'Education*, Rabat 1957.

³ T. Ariga an der Kyoto Universität prägte eine neue Terminologie: Hayathologie. Er stellte die Hayathologie der Ontologie gegenüber. Aber was

kräftige Atmosphäre des *Hayah*, diese geschichtliche Urwirkung als Grund des Seienden, die Dimension, worin die Subjekt-Objekt-Konstellation aufgehoben wird, diese wurde, trotz der Bestrebung des Gregorios von Nazianz oder des Pseudo-Dionysios Areopagita niemals bei den Kirchenvätern genug logisch¹ erläutert. Wer kann mit Recht leugnen, daß dieser eigenartige metaphysische Grund *Hayah* noch einige unbekannte Phasen der Ethik im Keime in sich trägt? Man vermag also eine neue Fragestellung zu machen: die Metamorphose der biblischen Ethik bei den Kirchenvätern. Das steht jedoch außerhalb des Themas dieser Abhandlung.

eigentlich Hayathologie ist und welche Denkweise sie ausübt, erklärt er doch nicht. Aber seine Hinweise sind sehr anregend. Cf. T. Ariga, *Yuh to Hayah* (Sein und Hayah), *Kiristo-Kyoh Kenkyuh* (Das Studium des Christentums, Zeitschrift in Japan) 30, 1. 2. Martin Bubers Übersetzung des Alten Testaments zeigt eine besondere Fürsorge für Hayah.

¹ Im Gedichte an Gott und in der dritten Rede der Theologie strebt Gregorios von Nazianz die Jenseitigkeit Gottes und die göttliche dynamische Wirkung mit der platonischen Terminologie auszudrücken. Gregorios von Nyssa versuchte den biblischen Gedankengang in seinem Leben des Moses zu schildern. Dionysios Areopagita hat diese zwei Versuche in einem Buch *Περί θεων όνομάτων* zusammengefaßt, aber die Logik dieser Denkweise bleibt bei ihm noch dunkel. Es ergibt sich die Frage, ob es noch eine andere Logik als die sogenannte aristotelische gibt, cf. R. Berlinger, *Das Nichts und der Tod* Frankfurt 1955. Cf. meine Abhandlung, *Das Seinsproblem in der Philosophie des ostasiatischen Altertums*, *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie* (Festschrift für Prof. von Gebattel) 6, Heft 1/3, 1958, 54–64, cf. H. Deku, *Possibile Logicum*, *Philosophisches Jahrbuch* 64, 1951, 1–21.

Le premier essai chrétien d'une philosophie systématique, Jean Philopon

P. JOANNOU, München

Jean le grammairien, le philopon, né entre 475—480 probablement à Alexandrie, professa d'abord les lettres, puis la philosophie à l'université d'Alexandrie; chrétien très certainement de naissance, membre de l'association des philopons, il fut le premier chrétien admis parmi le corps enseignant, jusque-là païen, de l'université.

Dans son enseignement philosophique il continua la tradition de l'école de son maître Ammonius d'Hermias, reprenant les cours de celui-ci (ἀπὸ φωνῆς) et les complétant par des vues originales (λέγω, φασμέν) sur la physique surtout, et dans un sens franchement chrétien: les grandes thèses métaphysiques, création *ex nihilo*, contingence du monde et doctrine chrétienne de la providence qui s'ensuit, négation du cinquième élément des corps célestes avec ses conséquences d'ordre religieux, essai de fonder l'immortalité personnelle de l'âme supérieure de l'homme. Toutes ces thèses se trouvent consignées dans toute son œuvre philosophique et sont magistralement exposées dans le *De aeternitate mundi contra Proclum*.

N. B. Mon ouvrage sur la philosophie de Jean Philopon est en préparation et paraîtra prochainement dans les *Studia patristica et byzantina*, Buch-Kunstverlag Ettal.

Les âges du monde. Etat de la question à l'aurore de l'ère patristique

A. LUNEAU O. M. I., Paris

Introduction

«En la genèse d'une doctrine scientifique, écrit Pierre Duhem, il n'est pas de commencement absolu; si haut que l'on remonte la ligne des penseurs qui ont préparé, suggéré, annoncé cette doctrine, on parvient toujours à des opinions qui, à leur tour ont été préparées, suggérées et annoncées; et si l'on cesse de suivre cet enchaînement d'idées qui ont procédé les unes des autres, ce n'est pas qu'on ait mis la main sur le maillon initial, mais c'est que la chaîne s'enfonce et disparaît dans les profondeurs d'un insondable passée¹.» L'affirmation vaut aussi des croyances; elle donne tout à la fois l'objet et les limites de cet article. Lorsque Justin parle du millénium terrestre, qu'Hilaire après Tertullien et Cyprien fixe au monde une durée sept fois millénaire, qu'Augustin termine sa «Cité de Dieu» en rappelant les sept âges du monde, que tous les Pères enfin parlent des quatre âges pauliniens ils ne tirent pas cette doctrine de leur propre fonds, ils la reçoivent d'une tradition. Rechercher ce que fut celle-ci, quelle était sur ce point la pensée commune à l'aube de l'ère patristique, tel est le but de ce bref exposé.

Nourris d'Écriture et de formation gréco-latine, les Pères y puisent le principal de leurs aperçus, mais ils reçoivent l'une et l'autre dans une tradition qui charrie des éléments très inégaux allant de la parole divine aux rêveries apocalyptiques. Beaucoup prennent contact avec Philon et s'en inspirent pour leur propre travail. Autant de pistes qui s'ouvrent au chercheur. Enfin, aux environs de l'ère chrétienne, l'influence irano-babylonienne s'est trop fait sentir pour qu'il soit possible de l'omettre: c'est

¹ P. Duhem, *Le système du monde*, Paris 1913, I, p. 5.

jusque là qu'il faut poursuivre la recherche¹. On le voit, celle-ci n'est pas fait à priori et si elle s'arrête là, c'est sans doute parce qu'il est impossible de tout dire, mais surtout parce que les autres pistes, par exemple les calculs égyptiens n'ajoutent rien d'essentiel².

1. Mazdéens et Mages³

Avant Zarathoustra, il semble bien que les Iraniens comme beaucoup d'autres peuples primitifs croient à un retour de l'âge d'or⁴. Zoroastre reprend ces croyances mais les transpose sur un plan temporel et moral. Il attend pour bientôt sans doute la rénovation de toutes choses mais il ne fixe pas de dates à cet

¹ «Il n'est pas permis de négliger le facteur iranien dans l'étude des origines chrétiennes, même si la possibilité d'un développement autonome du judaïsme n'est pas exclue» J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, Paris 1948, p. 8. — Voir à ce sujet: id., *Ormazd et Ahriman*, Paris 1953, p. 71-117; J. Bidez et F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, Paris 1938, I, p. 6 ss.; H. Windisch, *Die Orakel des Hystaspes*, in *Verhandelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, afdeling letterkunde* 38, 3 (1936); I. Scheftelowitz, *Die altpersische Religion und das Judentum*, Gießen 1920; G. Hölscher, *Problèmes de la littérature apocalyptique juive*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 9, 1929, 103 ss.; G. Messina, *I Magi a Betleme e una predizione di Zoroastri*, in *Sacra Scriptura antiquitatis orientalibus illustrata* 3, 1933, 86-95.

² J. Hastings, *Encyclopaedia of religion and ethics*, I, 183 ss. (*Ages of the world*).

³ Par Mazdéisme nous entendons, sans plus de distinction, le contenu de l'Avesta et de la littérature pehlevie (cf. A. Carnoy, *La religion de l'Iran*, in *Histoire des religions*, Paris 1954, II, p. 219-271). — J. Duchesne-Guillemin, *Les religions de l'Ancien Orient*, Paris 1956, p. 107 ss. Pour l'étudier nous avons abondamment puisé dans la thèse ès lettres encore manuscrite de M. Molé, *Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, Paris 1958. — Les Maguséens ou Mages Occidentaux appartenaient à des colonies Mazdéennes établies sous les Achéménides à l'Ouest de l'Iran depuis la Mésopotamie jusqu'à la mer Egée et s'y maintenaient encore sous l'empire romain. C'est avant tout par eux que le mazdéisme influença la littérature postérieure tant juive que chrétienne. Mais ils ne purent répandre le mazdéisme qu'en le transformant principalement sous l'influence des spéculations «chaldéennes». C'est pourquoi dans ce paragraphe nous les unissons aux mazdéens et les distinguons tout à la fois: cf. P. Messina, *Der Ursprung der Magier und die Zarathustrische Religion*, Rome 1930; F. Cumont, *La Fin du monde selon les mages occidentaux*, in *Revue de l'histoire des religions* 103, 1931, 29; E. Benveniste, *Les mages de l'ancien Iran*, Paris 1938, p. 6. 24-25; J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, p. 113 ss. à corriger par id., *Ormazd et Ahriman*, p. 8 n. 1.

⁴ J. Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Ahriman*, p. 49-50.

événement¹. Avec le *Bundahišn* il n'en est plus de même. L'Univers créé par Ormazd à l'état spirituel y demeure trois mille ans, mais pour abattre Ahriman, le Créateur le défie en un duel de neuf mille ans répartis en trois tri-millénaires. Le premier voit la création corporelle; l'Assaut a lieu alors et au cours du second tri-millénaires la lutte est indécise; le dernier apporte la victoire. Quatre fois trois mille ans à l'image de l'année solaire faite de douze mois et de quatre saisons, telle est la formule du mazdéisme postérieur, dont le *Bundahišn* est un témoin².

De leur côté, les Mages, iraniens d'origine mais gagnés aux doctrines chaldéennes³ comptent aussi l'histoire du monde en milliers d'années. Ici toutefois, l'élément dominant n'est plus l'année solaire mais les différentes planètes, les sept astres errants sur la sphère des fixes. On conclut alors à six mille ans où triomphent successivement le bien et le monde, jusqu'à ce que l'excès même du mal appelle l'âge d'or, le règne du soleil, en un millénaire septième et dernier⁴.

2. La Bible

La Bible est la source principale où s'abreuvent les Pères. Elle aussi distingue implicitement diverses époques dans l'histoire

¹ V. g. Jasna 46, 3; 30, 9. — J. Duchesne-Guillemin, Zoroastre, p. 156; id., Ormazd, p. 50. Sur ce point, comme sur ce qui va suivre, on lira avec fruit les prudentes mises en garde de J. Duchesne-Guillemin, sur la valeur relative de beaucoup de conclusions dans l'état actuel de notre connaissance (Zoroastre, p. 10 ss.).

² Bundahišn 34, de même: Dénkhart (DK) 8, 5; Mênôk-i-Xrat 8, 9 ss.; 27, 21; Zatspram (ZH) 1, 8-30; Ayatkar i Zamaspiš 2, 5-6. — Le «Bundahišn» appartient plus probablement à la tradition mazdéenne: E. Benveniste, The persian religion according to the chief greek texts, Paris 1929, p. 107 ss.; G. Messina, I Magi, p. 30; M. Molé, Le problème zoroastrien, p. 226 ss. contre H. S. Nyberg pour qui elle serait «zervanite»: Question de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, in Journal asiatique 219, 1931, 231 ss. — La division quaternaire est-elle primitive? Certains l'affirment: M. Molé, Le problème zoroastrien, p. 226 ss., qui explique le sens de la création menôk; de même G. Messina, I Magi, p. 30. Par contre beaucoup d'auteurs tiennent pour primitive la division de 9000 ans, les 3000 ans d'état spirituel ayant été ajoutées postérieurement peut-être sous une influence grecque (F. Cumont, La Fin du monde, p. 56-57; J. Bidez, Les Mages hellénisés, II, p. 78 note 22; E. Benveniste, The persian religion, p. 107 ss.).

³ J. Bidez, Les Mages hellénisés, p. 34 ss.

⁴ Cat. codd. astrol. IV, p. 114-118; VIII, 3, p. 199; V, 2, p. 133.

du monde. *L'Ancien Testament* connaît l'ère des origines, puis celle de Noé, enfin la période israélite. Celle-ci voit bien successivement les Patriarches, les Juges, les Rois . . . mais elle est une, parce que dominée par la promesse et la Loi¹. Elle s'achève dans l'ère messianique, quatrième étape de l'histoire, déjà annoncée dans le don de la Loi. C'est là une division quaternaire qui en sous-tend une autre d'ordre binaire, faite de préparation et de réalisation.

Le Nouveau Testament reprend l'une et l'autre. Il aboutit d'abord à une formule quaternaire bloquant en une seule étape l'ère d'Adam et de Noé: c'est le schème paulinien qui deviendra classique: l'époque d'avant la Loi, celle de la Loi, celle du Christ, enfin la Parousie². Il reprend aussi la distinction des deux âges: jusqu'au Christ l'ère des préparations, depuis sa venue celle des réalisations. La troisième étape y reçoit un relief beaucoup plus accusé encore que dans la pensée juive car tout est donné en Jésus Christ. Si la parousie est le sommet de l'histoire, l'incarnation rédemptrice en est le centre et le cœur³.

Les deux divisions précédentes se retrouvent chez tous les Pères dont elles constituent le cadre de pensée. Quant à la division septénaire, les sept âges, son fondement scripturaire est des plus ténus. La Bible insiste sur le Sabbat et donne au chiffre sept un relief inégalé, mais elle ne conclut jamais à une division septénaire de l'histoire⁴. Si certains Pères ont cru l'y découvrir, c'est grâce à une autre veine, l'apocalypse dont il faut parler.

3. Les Apocalypses⁵

Les calculs apocalyptiques sur les âges du monde sont de deux sortes. Beaucoup d'auteurs calculent par époques. Cer-

¹ Le «Code Sacerdotal» distingue l'alliance faite avec Abraham (Gen. 15 et 17) et l'alliance mosaïque (Ex. 34, 27-28). Mais la première fait partie d'un tout dont la seconde est l'achèvement (Ex. 5, 15; Deut. 6, 10).

² Voir A. Feuillet, Le plan salvifique de Dieu dans l'épître aux Romains, in *Revue biblique* 57, 1950, 368-372.

³ Rom. 5, 1-5; 8. Voir O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel 1947, p. 57 ss.

⁴ *Theologisches Wörterbuch zum NT II*, p. 624-625 (ἐπτά); *Dictionnaire de la Bible IV*, 1689.

⁵ On trouve des éléments d'apocalypse chez les prophètes: Is. 24-27; Ez. 38-39; Joël 34; Zach. 12-14: voir S. Giet, *L'Apocalypse et l'histoire*, Paris 1957, p. 187-192; G. R. Berry, *The apocalyptic literature of the Old*

tains en voient dix, qu'il s'agisse de semaines comme dans le *Premier Hénoch*¹ ou de générations dans les *Livres Sibyllins*². D'autres en prédisent douze: l'*Apocalypse de Baruch* décrit ainsi l'histoire du monde sous la forme de douze averses claires puis sombres que suit une grande lumière³; l'*Apocalypse d'Abraham* et le *Testament* du même patriarche affirme que le monde s'écoule en douze heures avant d'être remplacé⁴. Ces divisions gardent une certaine saveur orientale ou pythagoricienne; pourtant elles restent profondément juives. Les articulations, les faits énumérés sont ceux de l'Ancien Testament et lorsque sous la pression des circonstances, dans les *Sibylles* par exemple, les auteurs font appel à l'histoire générale du monde, la division devient inadéquate. De plus, le déroulement de l'histoire s'effectue en semaines successives dans *Hénoch*; dans *Baruch*, les douze eaux de pluie se répartissent par couples et recouvrent ainsi six époques que clôt l'ère messianique. Influence de la division septé-

Testament, in *Journal of Biblical Literature* 62, 1943, 9-16. Elle constitue pourtant un genre spécial, une littérature particulière: G. Hölscher, Problèmes de la littérature apocalyptique juive, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 9, 1929, 101; et cela à partir du II^e siècle avant Jésus Christ: H. H. Rowley, *The relevance of apocalyptic*, London 1950, p. 11ss. et 41; M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus Christ*, Paris 1931, p. 47-81; J. B. Frey définit ainsi l'apocalypse: «... dans son acception première, une «apocalypse» est la révélation faite à des hommes, directement par Dieu ou par le ministère des anges, des choses cachées, spécialement des secrets divins... chez les Juifs comme chez les chrétiens, le nom d'«apocalypse» servait à désigner les livres qui renfermaient les révélations divines sur différents sujets, particulièrement sur l'avenir. L'ensemble de ces ouvrages, dans lequel on trouve de nombreux traits communs est appelé la littérature apocalyptique ou l'apocalyptique tout court.» (*Dictionnaire de la Bible*, suppl. I, 327-328). Nous n'étudions ici que l'apocalyptique non biblique et encore celle qui a trait aux âges du monde.

¹ Hen. 93 et 91, 12-17. Sur la date de ces chapitres: H. H. Rowley, *The relevance*, p. 77-84: «Without attempting such precision (of Lagrange: 152 av. J. C.) we may agree that no age better fits these conditions than the Maccabean age», p. 84.

² III Sib. 158-161 (II^e siècle avant Jésus Christ); IV Sib. 18-192 (70-80 après Jésus Christ). Les oracles sibyllins ne sont pas à proprement parler des apocalypses mais ils renferment des passages apocalyptiques, d'où leur emploi ici.

³ II Bar. 53-68 (date controversée; plus probablement deuxième moitié du I^{er} siècle après Jésus Christ ou tout début du II^e siècle).

⁴ Apoc. Abrah. 29-30 (fin du I^{er} siècle après Jésus Christ ou début du deuxième); Test. Abrah. 7 (recension B, sans doute du II^e siècle après Jésus Christ).

naire alors très en vogue? Sans doute, mais les auteurs soulignent aussi, semble-t-il, que le développement du monde jusqu'à sa nouvelle création se fait dans le cadre de la semaine créatrice, selon un rythme analogue à celui de la création.

D'autres vont plus loin et prétendent fixer la date exacte du jugement divin sur le monde. *L'Assomption de Moïse* donne deux cents cinquante jubilé^s c'est-à-dire deux mille sept cent cinquante ans depuis la mort du grand législateur, soit quatre mille deux cent cinquante années depuis la création du monde¹. L'auteur des *Jubilés* pense à peu près la même chose² et le *Talmud de Babylone* reprend un calcul identique³. Quant aux sept mille ans, on ne les trouve que tardivement dans le *Testament d'Abraham*, au début du deuxième siècle de notre ère⁴. Sans nier les relations qu'un tel calcul peut avoir avec ceux des Mages, on constate qu'il s'appuie exclusivement sur des considérations juives: le royaume messianique est le Sabbat (septième jour) par excellence et pour Dieu, suivant la parole du psaume, «un jour est comme mille ans» (89, 4). On retrouve l'idée des autres apocalypses: la marche du monde vers son renouvellement est conçue dans le cadre de la semaine créatrice car la nouvelle création sera à l'image de la première. Fixer la date exacte d'un tel calcul est difficile. Sans doute fut-il forgé à l'époque des apocalypses et probablement lorsqu'on chercha la durée du règne messianique, les alentours de l'ère chrétienne ou celle des rabbis⁵.

4. Grecs et Romains

La pensée grecque — on ne peut oublier que les Pères ont été formés par elle — n'est pas étrangère aux âges du monde. Hésiode en parle dans sa *Théogonie*⁶, dans ses *Travaux et Jours*⁷. Les

¹ Ass. Moïse 1, 1 et 10; 12, 14 (peu après la mort d'Hérode: Dictionnaire de la Bible, suppl. I, 405; R. H. Charles, *The apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913, II, p. 7-29 et 407; — peu de temps avant l'an 30 de notre ère: H. H. Rowley, *The relevance*, p. 93).

² Jub. 50, 4 (II^e siècle avant Jésus Christ: H. H. Rowley, *The relevance*, p. 60-61 et 80-90).

³ Sanh. 97b.

⁴ Test. Abrah. 7. De même: Sanh. 97a.

⁵ Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, III, p. 827.

⁶ P. Mazon, *Texte et traduction*, Paris 1951, p. 32ss.

⁷ V. 109-201; trad. Mazon, p. 90-93.

présocratiques les rendent possibles et d'une certaine façon les professent. Ils croient en effet à un destin commun indéfiniment répété, fait de mûrissement, de vieillissement et de renouveau auquel chaque être participe¹. Mais leurs doctrines affirment un certain monisme; elles négligent trop l'autonomie et la responsabilité individuelle. C'est pourquoi elles sont rejetées par les Pythagoriciens qui tiennent pour une distinction entre le céleste et le terrestre et affirment que les réincarnations successives dépendent de la culpabilité de chacun. Par traditionnalisme pourtant, ceux-ci professent la doctrine des âges du monde et lui trouvent même de nouvelles raisons. Mais avec eux, le ver est dans le fruit et Platon achève une rupture virtuellement commencée. Il professe un temps infini et monodrome où la distinction de diverses étapes n'a plus de sens². Sa position est renforcée par Aristote³. Désormais les jeux sont faits. En vain les Stoïciens et les Epicuriens essaient-ils de redonner un certain lustre à la théorie des âges et à la vision historique qu'elle suppose⁴. Au milieu du deuxième siècle de notre ère, l'une et l'autre sont communément abandonnées⁵ et deviennent le lot de la pensée populaire, plus imaginative et sentimentale, qui s'exprime par les poètes, Virgile, Ovide, Tibulle, pour ne citer que ceux-là⁶.

5. Philon⁷

Philon dont l'influence est grande à l'époque patristique est un croyant sincère. Il admet les faits historiques de l'Ancien

¹ Voir Ch. Mugler, Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes, Paris 1953, p. 13ss. Ce qui suit lui doit beaucoup.

² On notera l'éloignement progressif de la thèse cyclique: *Ménon* 81a-b (retour cyclique de toutes choses sous sa forme rigoureuse); *Phèdre* 248b-268 (la destinée de l'âme est plus indépendante du tout); *Politique* 269c et ss. (ce n'est qu'un mythe); *Timée* 39d (la théorie cyclique est abandonnée en faveur de la Grande Année).

³ *Problem.* XVII 3 est douteux et *Phys.* IV (223a, ss.) se situe dans un autre contexte.

⁴ J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Paris 1939, p. 166ss.

⁵ J. Baudry, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde*, Paris 1931, p. 227ss.

⁶ Virgile, *Georg.* I 121ss.; *Eclog.* IV 6. — Ovide, *Métamorph.* I 114-115; *Amor.* III 8, 35; *Heroid.* IV 132. — Tibulle, *Eleg.* I 3, 35.

⁷ Né à Alexandrie vers 25 avant Jésus Christ; mort peu après 40 après Jésus Christ.

Testament et leur enchaînement. Au besoin, il s'en fait le défenseur: pour lui le sacrifice d'Abraham, les tuniques de peau, voire l'existence du serpent tentateur ne sont pas des figures de style mais autant de réalités¹. Mais fervent admirateur de la philosophie grecque, il voudrait en communiquer les richesses à ses corréligionnaires. C'est donc en philosophe qu'il envisage la Bible, l'approfondit et l'explique; par suite, le mouvement proprement historique lui échappe et avec ce mouvement les différents âges qui le rythment. Ainsi les six jours créateurs signifient, grâce au sénaire, la perfection du monde et sa reproduction par accouplement². La Loi n'est pas une étape dans le dessein de Dieu; elle est identifiée à la loi naturelle et à ce titre elle a toujours été offerte à tous les hommes³. Les Patriarches ne sont pas tant les fondateurs du peuple hébreu que des types universels de vertu proposés aux hommes de tous les temps⁴. Le septième jour n'est pas l'aboutissement collectif d'un effort historique mais la réussite individuelle qui au-delà du sensible rejoint «l'homme à l'image»⁵. Toujours, sans nier l'histoire, Philon s'en dégage de fait, et c'est pourquoi il n'achève pas l'exégèse littérale par la typologie qui compare d'abord deux situations, mais par l'allégorie fondée avant tout sur la similitude des natures⁶.

Une telle perspective exclut naturellement la théorie des âges du monde, et si Philon connaît un progrès individuel en plusieurs étapes, il ignore une progression collective analogue. C'est que juif de religion, il est grec de culture et, comme tel, épris du parfait, de l'idéal ou de la forme pure. Or celle-ci échappe au temps et à l'histoire. Aussi, sans nier la réalité du fait, le philosophe juif y voit d'abord le symbole ou les normes du destin individuel, de la rencontre de l'âme avec son Dieu. Il le souligne dans cette brève explication de l'œuvre de Moïse: «Moïse par ses histoires ne fait

¹ Respectivement: de Abrah. 184—200; quaest. in Gen. I 53; I 32. Voir aussi comment il combat les purs allégorisants: de migr. Abrah. 89—90.

² Leg. all. I 2—3. 20. 28; de op. mundi 13; quaest. in Gen. II 17; III 38.

³ C'est le but de la «Vie de Moïse», des «Vies des Patriarches»...

⁴ V. g. de op. mundi 2 ss.; de Abrah. I. 2. Sur l'importance des «Vies des Patriarches» dans l'œuvre de Philon: E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1950, p. 24.

⁵ Leg. all. I 2—7. Dans le même sens: de op. mundi 89—90; de Abrah. 28—30; de vita Moysi 220 ss.; de excr. 153—155; quaest. in Gen. II 41.

⁶ Ainsi la nudité d'Adam et d'Eve évoque la vacuité et l'intelligence et de la sensation (Leg. all. II 64); les trois acteurs du Paradis, la triple composition de l'homme fait d'intelligence, de sensation et de plaisir (ibid. II 73).

pas autre chose que de montrer le succès des gens vertueux et l'échec des gens vicieux.»

6. Conclusion

La croyance à divers âges du monde est assez fréquente aux alentours de l'ère chrétienne: chrétiens, juifs, et païens s'y retrouvent. Les courants philosophiques cependant la rejettent plus généralement. Sous l'influence de Platon et d'Aristote, ils professent habituellement un temps monodrome sans commencement ni fin, où la notion d'âges n'a plus de sens. Mais ils n'entament pas la croyance populaire dont la poésie exprime maintenant les intuitions et qui retrouve ainsi les présocratiques. Platon lui-même s'en fait l'écho dans ses mythes. Quant à Philon, il rallie pratiquement le camp des philosophes: le monde a commencé et il doit finir, mais il n'a pas d'histoire proprement dite; on ne peut donc y distinguer divers âges.

Le nombre des périodes ou des millénaires varie avec la raison invoquée: quatre, dix, douze époques, sept et douze mille ans pour ne citer que les principaux calculs. Le fondement est d'ordre astronomique: saisons, mois ou lunaisons, — ou astrologique: signes du zodiaque, planètes. Quant au calcul décimal, il dérive de l'engouement pythagoricien pour le fameux chiffre dix. Toutefois les littératures judéo-chrétienne et mazdéenne donnent à l'histoire une place plus importante et même capitale. Les interventions de Dieu, et non plus le retour des phénomènes naturels y marquent les principales étapes, et dans l'apocalyptique, la semaine créatrice semble bien être à la racine des diverses divisions.

Les tenants des différentes époques croient que le monde touche à sa fin, que l'âge d'or ou la rénovation est pour bientôt. Tous, y compris les écrivains sacrés pensent que le terme est proche et que l'ère actuelle est la dernière avant les catastrophes cosmiques. Certains auteurs perses ou juifs cherchent même à fixer de façon précise la date de la rénovation du monde. L'avenir montrera l'inanité de leurs calculs, comme il laissera sur leur faim ceux qui attendaient pour demain la rénovation de toutes choses. Mais il ne détruira pas la théorie elle-même. La collusion en effet était purement accidentelle: la croyance aux âges du monde ne suppose pas l'attente d'une fin prochaine encore qu'elle y puise un regain d'intérêt.

Les diverses périodes se suivent selon un ordre déterminé. Chacune a ses caractères propres; symbolisée par un métal, soumise à l'influence d'une planète, déterminée ou caractérisée par l'intervention d'un prophète, Gayomart, Moïse ou Jésus, elle vient à son heure et s'inscrit dans un ensemble. C'est dire que la théorie des âges du monde suppose une certaine vision de l'histoire que nous espérons développer ultérieurement¹.

La philosophie mise à part, il y a donc à l'époque patristique une pensée commune touchant les diverses périodes de l'histoire, encore qu'elle comporte des divergences importantes. Tous admettent un développement rythmé, tous croient à une fin prochaine, mais l'unanimité ne se retrouve plus sur le nombre des époques et les raisons apportées. Quant aux Pères, ils invoquent l'Écriture. Ils retrouvent par là le fonds commun mais se situent aussi dans la ligne historique, celle qui fait appel aux faits, non aux phénomènes naturels. La référence scripturaire est valable pour la division quaternaire; elle ne l'est plus pour la théorie des sept âges. Car le parallèle établi entre l'hebdomade créatrice et le développement septénaire du monde n'est pas une affirmation biblique mais apocalyptique, qui se continue plus ou moins consciemment chez les auteurs chrétiens.

¹ Dans un livre que nous préparons «Les âges du monde chez les Pères de l'Eglise. Eléments d'une théologie patristique de l'histoire du salut».

Jean Philopon et la controverse trithéite du VI^e siècle

H. MARTIN, Diepenbeek

Au sujet du rôle que joua Jean Philopon dans la controverse trithéite qui agita tout particulièrement l'Eglise monophysite au VI^e siècle, nous voudrions apporter ici quelques précisions sur les deux points suivants :

par quels ouvrages le philosophe alexandrin se mêla-t-il directement à la lutte ?

à quelle date faut-il situer sa prise de position «trithéite» ?

I

Les sources syriaques nous apprennent que le Trithéisme fit son apparition à Constantinople en l'an 868 des Séleucides, soit 556/557 P. C.¹. Cette doctrine fut répandue par un syrien d'Apmée du nom de Jean et surnommé Ascotzangès, c. à. d. «au soulier d'outre»². Lorsque celui-ci mourut, vers 565³, ses notes furent recueillies par l'impérial moine Athanase⁴ qui les envoya

¹ Elie de Nisibe, *Opus Chronologicum*. Ed. E. W. Brooks, CSCO 62 (63). Paris 1920, p. 121 (p. 59). Le volume de traduction sera toujours indiqué entre parenthèses. Elie copie ici l'*Historia Ecclesiastica* de Jean d'Ephèse, dont il ne nous reste plus que la III^e partie.

² Michel le Syrien, *Chronique*. Ed. J. B. Chabot. Paris 1899-1924, t. IV, p. 313 (t. II, p. 251). Barhebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum*. Ed. J. B. Abbeloos et Th. J. Lamy. Lovanii 1872-1877, t. I-II, p. 223.

³ La date de sa mort est incertaine, mais doit se situer entre la parution du *Tomos* de Théodose d'Alexandrie (564) et la mort du même patriarche (566). Selon Michel le Syrien [t. IV, p. 315 (t. II, p. 254)] Ascotzangès mourut peu après la parution du *Tomos*, qu'il refusa de signer, à l'encontre de tous ses coreligionnaires monophysites.

⁴ Sur cet énigmatique personnage, cfr. J. Maspero, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*. Paris 1923, p. 196-197 ; p. 224.

à son ami Jean Philopon¹. Celui-ci en fit un livre qu'il expédia à Constantinople².

De quel livre s'agit-il?

Nicéphore Calliste, source grecque orthodoxe, et par le fait même peu mêlée aux événements et par surcroît fort postérieure (XIV^e s.), fait du *Diaitétés* le bréviaire du Trithéisme³ et les historiens l'ont suivi longtemps, je dirais même jusqu'à nos jours⁴.

Nous ne croyons cependant pas qu'il puisse en être ainsi; en effet, Jean Philopon cite son *Diaitétés* dans un ouvrage qu'il composa contre Chalcédoine au moment même où se tenait à Constantinople le V^e Concile (des Trois Chapitres)⁵, ce qui implique que le *Diaitétés* parut en tout cas avant 553, tandis que Jean «au soulier d'outre» ne fit son apparition que 3 ou 4 ans plus tard et mourut, nous l'avons dit, vers 565.

Les sources orientales, mieux renseignées parce que témoins de la lutte, ne parlent jamais du *Diaitétés* en connexion avec la controverse trithéite, mais mentionnent au contraire un autre ouvrage de Philopon, qu'elles nomment *De Theologia* ou *De Trinitate*. Notamment dans la collection de lettres constituant le dossier du Patriarche Paul le Noir d'Antioche, collection qui nous renseigne également sur l'évolution de la controverse trithéite en Syrie, et pour cette raison la principale source pour qui veut étudier l'histoire du Trithéisme, nous voyons constamment le *De Trinitate* revenir sous la plume des évêques et archimandrites orientaux⁶, ce qui semble bien indiquer qu'il faut faire de cet ouvrage le Livre de la secte, et non du *Diaitétés*, qui est une œuvre exclusivement christologique. Cela ne veut pas dire que les germes philosophiques du «Trithéisme» ne soient pas déjà

¹ Déjà le *De Opificio Mundi* de Philopon, écrit en 529, est dédié à Serge de Tella (qui deviendra Patriarche d'Antioche de 567 à 560) et à Athanase.

² Michel le Syrien, t. IV, p. 315 (t. II, p. 225).

³ Nicéphore Calliste, *Historia Ecclesiastica*, XVIII 47 et XVIII 54. PG 147, col. 421 ss., 445.

⁴ Vide p. ex. L. Duchesne, *L'Eglise au VI^e siècle*. Paris 1925, p. 345. Tout récemment H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Handbuch der Altertumswissenschaft). München 1959, p. 283.

⁵ Michel le Syrien, t. IV, p. 221 (t. II, p. 97): «Le synode qui s'est réuni de nos jours à CP a dit les mêmes choses dans la VI^e session...»

⁶ Editée par J. B. Chabot sous le titre *Documenta ad Origines Monophysitarum illustrandas*. CSCO 17 (103). Paris 1908 (1933). Vide p. ex. p. 161 (112), 194 (135), 303 (212), 330 (230), 333 (232).

présents dans le *Diaitétés*; Jean Damascène et Nicéphore Calliste¹ ne nous en ont conservé des passages que pour cette raison. Mais de là à dire que ce fut dans cette œuvre christologique que Jean Philopon s'afficha ouvertement et *ex professo* comme «trithéite», il y a un grand pas que les sources orientales nous interdisent de franchir.

Il ne nous est resté que fort peu de choses du *De Trinitate*. Un écrit antitrithéite dirigé en ordre principal contre cet ouvrage nous est conservé par deux Mss. du British Museum, Add. 14532 et Add. 14538. Cet écrit, non encore édité, nous livre 13 fragments du *De Trinitate*². Michel le Syrien nous en a également conservé quatre, dont deux se retrouvent dans l'écrit dont nous venons de parler, et deux sont propres à Michel³. Nous possédons donc, jusqu'à nouvel ordre, 15 fragments syriaques du *De Trinitate* de Jean Philopon, ouvrage écrit en grec⁴ et qui devait contenir au moins trois «traités» (*mimré*).

Le même écrit antitrithéite parle également d'un autre ouvrage philoponien, un *Contra Themistium*, dont il cite 6 extraits⁵. Cet ouvrage contenait également au moins trois traités. Philopon y défendait sa philosophie trinitaire, mais contre quel Themistius? Il est difficile de le préciser. Peut-être s'agirait-il du chef des Agnoètes qui, en compagnie de Conon et d'Eugène (deux évêques trithéites), attaquera plus tard la doctrine philoponienne de la résurrection⁶. En tout cas, les sources ne mentionnent aucun autre Themistius pour la période qui nous occupe.

¹ Nicéphore Calliste, voir p. 520. n. 3. Jean Damascène, *De Haeresibus*. PG 94, col. 744–755. Fragments grecs conservés également dans la *Doctrina Patrum*, éd. Fr. Diekamp. Münster i. W. 1909, p. 253.

² Add. 14532, à partir de fol. 194 R; Add. 14538 à partir de fol. 140 R.

³ Michel le Syrien, t. IV, p. 361–362 (t. II, p. 331–332): 2 fragments, t. IV, p. 361 (t. II, p. 331): parallèle à Add. 14532 fol. 202 V a et 14538 fol. 143 R; t. IV, p. 362 (t. II, p. 332): parallèle à Add. 14532 fol. 197 R a et 14538 fol. 141 V. Michel nous livre ici de larges extraits de la synodique de Damien d'Alexandrie à Jacques Baradée (578). Le nouveau patriarche d'Alexandrie connaissait donc le *De Trinitate* sur lequel il jette l'anathème. Sa synodique peut être considérée comme le résumé doctrinal de toute la controverse, provisoirement apaisée au moment où il prenait possession du trône de St. Marc au nom de l'Eglise monophysite.

⁴ Les Documenta, p. 198 (p. 117) nous disent que pour favoriser sa diffusion, on essaya de la traduire en syriaque.

⁵ Add. 14532, fol. 194 V b; 195 V a; 196 V b (3 fragments); 202 V a. Add. 14538, fol. 140 V; 141 V; 141 R (3 fragments); 143 R.

⁶ Sur Themistius, cfr. E. Honigmann, *Evêques et évêchés monophysites d'Asie Antérieure au VI^{ème} siècle*. CSCO, Subsidia 2. Louvain 1951, p. 37 n. 5; p. 186.

Quant au renseignement de Michel le Syrien, selon lequel le philosophe alexandrin composa son livre d'après les notes d'Ascotzangès, il me semble exagéré d'en conclure que celles-ci « convertirent » Philopon au Trithéisme; nous avons déjà dit que les germes de cette doctrine se retrouvent dans ses œuvres christologiques antérieures. Peut-être serait-il plus exact de dire que l'alexandrin habilla les idées d'Ascotzangès d'un système philosophique clair et cohérent. Il y a loin en tout cas du florilège d'Ascotzangès au système tout de rigueur logique de Philopon¹.

II

A quelle date parut le *De Trinitate*, par lequel Philopon prit officiellement et ouvertement position en matière trinitaire?

Les *Documenta monophysitica* nous donnent un *terminus ante quem*: le 3 janvier 568, date où les archimandrites orientaux s'assemblèrent au monastère de Mar Bassus à Bitabō, entre autres pour condamner le *De Trinitate* et son auteur², imitant en cela l'exemple du clergé égyptien qui, par la bouche de l'évêque Jean des Cellia, avait anathématisé Philopon après les sommations d'usage³.

¹ Le trithéisme du fondateur et de ses disciples immédiats ne semble avoir eu qu'une base patristique; de là le phénomène, courant pour l'époque, du florilège. Ascotzangès en composa un, au dire de Michel le Syrien, t. IV, p. 314 (t. II, p. 252). Jean d'Ephèse parle également dans son *Historia Ecclesiastica* [éd. E. W. Brooks, dans CSCO 105 (106). Paris 1935 (Louvain 1936), p. 262 (p. 197)] d'un florilège trithéite composé après la mort de Théodose d'Alexandrie (566) et contre lequel était dirigé un pamphlet intitulé: Sur le fait que les trithéites rassemblent des preuves chez les saints Pères (en disant) que ces derniers enseignent des essences et des natures. Ed. par G. Furlani, avec cinq autres écrits, sous le titre *Sei Scritti antitrinitetici*, dans PO, t. XIV, Paris 1920, p. 737-747. Philopon devait connaître ce florilège, et il le cite à l'occasion; mais tout le poids de son argumentation est philosophique. D'un trithéisme « patristique » nous passons avec lui à un trithéisme philosophique. C'est là son originalité.

² *Documenta*, p. 168 (p. 117). On appelle cette pièce le « second syndocticon » des archimandrites orientaux.

³ Il est vrai que le document en question, le second syndocticon, ne nomme pas explicitement le *De Trinitate* pas plus que Philopon. Les archimandrites parlent même d'un ouvrage anonyme. Mais une longue lettre des évêques monophysites résidant à Constantinople, adressée « aux évêques, archimandrites, tout le clergé et le peuple fidèle de l'Orient » [*Documenta*, p. 145-155

Nous avons également un *terminus post quem* dans ces mêmes *Documenta monophysitica*, qui nous ont conservé le texte de cette condamnation. L'exposé des motifs parle du *Tomos* de Théodose alors défunt¹. Or celui-ci mourut le 19 ou 22 juin 566². Le *De Trinitate* aura donc été composé après juin 566 et avant le 3 janvier 568.

Il nous est possible de préciser davantage. Déjà le 17 mai 567, les mêmes archimandrites orientaux s'étaient réunis à Bitabō «pour faire, disent-ils, une déclaration à propos des nouvelles qui nous sont parvenues de Constantinople au sujet de la foi orthodoxe» et pour statuer sur le sacre toujours controversé de Paul d'Antioche³. Nous y voyons les archimandrites condamner le Trithéisme, mais en termes très généraux⁴; ni Philopon ni son *De Trinitate* ni d'ailleurs aucun livre ne sont cités, comme ce sera le cas 7 mois plus tard, lors de la seconde réunion du 3 janvier 568.

(p. 101–108)] récapitule les événements qui aboutirent à la condamnation de Philopon. Cette lettre loue d'une part le clergé alexandrin pour son attitude envers le philosophe et d'autre part mentionne la réunion du 3 janvier 568 (notre second syndocticon), présentée comme «celle qui condamna le livre de l'hérésie polythéiste et celui qui l'écrivit» [p. 152 (p. 106)]. A mon avis, il ne peut s'agir que du même ouvrage et du même auteur et divers recoupements dans les *Documenta* confirmeraient aisément cette opinion. Que le livre ne portât point de titre s'expliquerait aisément par le fait que Philopon et son ouvrage ayant déjà été condamnés, les propagandistes syriens (des moines «qui ont comme une habitude d'être dans l'erreur» au dire de Baradée et de Théodore des Arabes) aient jugé plus prudent et plus expédient de le faire circuler sous l'anonymat . . . et en syriaque, quoiqu'en disent les abbés monophysites, qui se flattent de ce que la traduction syriaque ait «jusqu'à présent» toujours été empêchée. Eux-mêmes avaient le livre en mains; en quelle langue l'ont-ils donc lu? [*Documenta*, p. 168–169 (p. 117–118)].

Les archimandrites ont été avertis du danger pressant causé à l'orthodoxie monophysite par le Trithéisme «nouveau style», par une lettre de Jacques Baradée et Théodore des Arabes [*Documenta*, p. 165–166 (p. 115)] et par une autre missive (actuellement perdue) en provenance de Constantinople et leur communiquée par les moines de Mar Zakkai, près de Callinique. Mar Bassus semble bien être le centre de la réaction antitrithécite en Orient. Le monastère dépêchera même un des moines, nommé Thomas, à Alexandrie, pour essayer de raisonner le philosophe. Thomas lui posa 23 questions, qui sont conservées (cfr. G. Furlani, *Sei Scritti* . . . p. 753–759). Il est probable que l'écrit mentionné plus haut provienne également du même monastère.

¹ *Documenta*, p. 161 (p. 112).

² Selon E. W. Brooks, *The Dates of the Alexandrine Patriarchs Dioskoros II, Timothy and Theodosius*, dans *Byzantinische Zeitschrift* 12, 1913, p. 494–497.

³ *Documenta*, p. 151 (p. 105). C'est le premier syndocticon.

⁴ *Documenta*, p. 162 (p. 112).

Nous pouvons, je pense, en déduire que si le livre de Philopon avait déjà paru en mai 567, les informateurs de Constantinople n'auraient pas manqué de mettre les orientaux en garde et ceux-ci en auraient fait mention dans leur communiqué final. Par ailleurs, le fait qu'aucun des documents de la collection, qui soit chronologiquement antérieur au second syndocticon ne parle de Philopon et de son livre, doit suffir à nous confirmer dans l'opinion que le *De Trinitate* ne parut que dans la seconde moitié de 567, soit entre mai 567 et janvier 568.

Nous ne pouvons dire plus si nous restons sur le terrain de l'historiquement démontrable, mais certaines conjectures pourraient peut-être nous donner plus de précisions encore. Au dire de Photius en effet, le patriarche chalcédonien de Constantinople, Jean de Sermin, avait prononcé entre le 1 septembre 567 et le 31 août 568 un «discours catéchétique» sur la Ste Trinité¹ et Philopon l'avait attaqué dans un *biblidarion* que Photius connaissait également². Voyons la description qu'en donne le savant patriarche: *φύσεις γὰρ καὶ οὐσίας καὶ θεοτήτας . . . πλασάμενος*: exactement ce que tous les monophysites orthodoxes reprochent au *De Trinitate*. Autre caractéristique du *biblidarion*: Philopon s'y demandait tout le temps «combien 'un' signifie-t-il?»³. Or, dans une de ses questions, le moine Thomas de Mar Bassus, qui connaissait le *De Trinitate*, demande au philosophe: «un signifie-t-il un ou peut-il signifier trois?»⁴. Photius dit en outre que Jean Philopon y a rassemblé des extraits des Pères tels que Grégoire de Nazianze, Basile, Athanase et Cyrille: influence du florilège trithéite, dont Jean Ascotzangès avait posé les fondements? Enfin l'écrivit antitrithéite dont nous avons déjà parlé cite un passage du premier traité du *De Trinitate*, dans lequel Philopon reproduit, pour y répondre, un anathème contre le Trithéisme⁵. De qui provient cet anathème? Tous ceux que nous connaissons ont été lancés précisément contre le *De Trinitate*; l'auteur de l'écrit inédit antitrithéite dit tout simplement que Philopon

¹ «En la première indiction sous le règne de l'empereur Justin.» Photius, *Bibliotheca*, cod. 75. PG 103, col. 240.

² Id., *ibid.* Photius intitule ce «livret»: *Κατὰ τῶν ἐνθὺς δογματισθέντων περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος ὑπὸ τοῦ ἐν ἁγίοις Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ ἀπὸ Σχολαστικῶν*.

³ Photius, *ibid.*

⁴ Ed. G. Furlani, *Sei Scritti* . . . , p. 757.

⁵ Add. 14532 fol. 196 V a; Add. 14538 fol. 141 R.

répond ici à un anathème «d'un adversaire»: crainte de devoir avouer que les chalcédoniens commençaient à s'immiscer dans la petite querelle de famille¹? L'identification du *biblidarion* dont parle Photius avec le *De Trinitate* des sources syriaques paraît donc vraisemblable, sans reposer toutefois sur de solides bases historiques, le discours de Jean de Sermin étant perdu et le *De Trinitate* n'étant pas parvenu jusqu'à nous dans sa teneur intégrale. Cependant, si avec le temps cette identification devait s'avérer exacte, nous aurions en même temps une date plus précise pour le discours catéchétique de Jean de Sermin (entre le 1^{er} septembre 567 et le 3 janvier 568), et pour le *De Trinitate* de Jean Philopon, dont il faudra situer la parution dans les tous derniers mois de 567.

En conclusion nous dirons donc:

1. Que Jean Philopon s'afficha ouvertement comme «trithéite» dans un livre intitulé par les sources syriaques *De Trinitate*. Ce livre constitue peut-être une riposte à un discours catéchétique de Jean de Sermin, patriarche chalcédonien de Constantinople. Il faut en conséquence abandonner l'opinion communément admise, remontant à Nicéphore Calliste, selon laquelle le *Diastés* serait le bréviaire trithéite.
2. Que cette prise de position claire et définie en faveur du «Trithéisme» doit se situer entre le 17 mai 567 et le 3 janvier 568, et plus vraisemblablement dans les derniers mois de 567.

¹ En 570, les chefs trithéites Conon et Eugène (condamnés par la hiérarchie monophysite un an plus tôt) ainsi que le moine Athanase (un trithéite de la première heure) porteront l'affaire devant le patriarche chalcédonien, Jean de Sermin; celui-ci n'ayant pu mettre d'accord les frères ennemis (monophysites et trithéites), conseillera à Justin II de reprendre la manière forte. La persécution de 571 mettra provisoirement une fin à l'aventure trithéite, qui renaîtra en Egypte sous le patriarche Damien (578-604), alimentant ainsi d'un nouveau motif la discorde entre les deux Eglises sœurs d'Alexandrie et d'Antioche, dressées l'une contre l'autre par l'affaire toujours pendante de Paul le Noir. Sur toute cette affaire: Mgr. R. Devresse, *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Eglise jusqu'à la conquête arabe*. Paris 1945, p. 88-94. J. Maspero, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, p. 226-249; 307-317. E. Honigsmann, *Evêques et évêchés monophysites*, p. 195-205.

Between us and the Fathers – Aquinas

S. MOORE O. S. B., Downside Abbey

I want to consider the theology of the Trinity as an example of theological method. More specifically, I want to show it as exemplifying the use of intelligence in penetrating the revealed datum. The history of trinitarian theology, especially in the west, furnishes an analogy that has been used pretty constantly but with widely varying degrees of understanding. This so-called psychological analogy is being much called in question today as the revival of scriptural and patristic studies is bringing to our attention presentations of the doctrine that have not used it. Indeed the whole question of the relation between patristic and scholastic theology is most clearly and crucially debated in the question as to what theological status we shall give to the analogy. I shall argue that the opinion which sees in the analogy only a non-privileged instance of the many human suasions of the Trinity offered by Christian preachers down the ages does not stop at the Trinity but entails a whole outlook on the place of intelligence in theology: and that the opposing position entails an opposing outlook of corresponding comprehensiveness. I shall opt for the latter view, claiming for the analogy a privileged position. My reasoning, in its barest outline, is as follows.

Consider any doctrine of the faith. Of that doctrine we must have some human intelligence, otherwise we are nominalists or verbalists or whatever other swear-word you prefer. Next, human intelligence of divine things entails analogy. Therefore some analogy is necessary for an intelligent holding, which means an orthodox holding, of the doctrine. But this does not mean that any particular analogy is demanded. Thus one would hardly say that a doctrine of the Atonement was unorthodox that did not explicitly use the notion of payment of ransom for a slave. Faith demands the use of analogy only in principle, not in terms of this

or that analogy. The principle is that, in the embracing of divine truth, human intelligence must be operative.

But what if an analogue is offered whose proper understanding is coextensive with the intelligence itself? Such an analogue, if it exists, would be demanded specifically by the basic requirement of faith, that, to be orthodox, it must be intelligible. My contention will be that such a conception, of the mind by the mind, does exist, and that therefore it cannot be regarded by the theologian as an option. No doctrine of the faith can be a theme of theology if there is absent a realist conception of the mind. But such absence is difficult to diagnose in a writer who treats, for instance, of the Atonement. But if he treats of the Trinity and declares a psychological analogy optional, he is saying that intelligence is optional in theology — which is not so much heretical as incoherent, as incoherent as it would be to say that intelligence is optional in quantum mechanics. It might well be asked, *en revanche*, why this particular analogy is necessary for this particular doctrine, where it comes from, what conceivable scriptural basis does it have. While I think it can be shown to have a scriptural basis, what I am concerned with here is not so much the warrant for its use as the incoherence involved in declining to use it or in regarding its use as optional.

But this large claim rests on a contention that is the main theme of this paper: that the mind's process can be formalised: that there is a structure of which it can be said that he who denies it denies the mind and therefore ought not to have the slightest interest in theology: and that this structure is the *processio intelligibilis*, which provides the analogy for the eternal generation. This contention I cannot hope to defend within the limits of a short paper. I don't think it can be demonstrated adequately at any length. It must be the fruit of a lifetime's thought, which each thinker must cull for himself.

In sum. The question the theologian asks is whether the psychological analogy is essential to an intelligent belief in the Trinity. But this question resolves itself into the question whether the concept of intellectual procession is the mind's affirmation of itself or merely, as it were, a picture of the mind. That is the crucial question. If it is answered in the strong sense, the answer to the overtly theological question cannot remain in doubt.

I have suggested that the strong answer cannot adequately be demonstrated but is more in the nature of a personal discovery.

The discovery is made when there first flashes across my thought what might be meant by Aristotle's 'knowing of knowing': when I sense the unity of my mind in its almost infinite variety of uses. The discovery, if it is really made, cannot but be corroborated, implemented, by any and every further successful essay of intelligence. It can and will be improved, nuanced, set free of incidental imaginative props. It cannot be radically revised.

But an appeal merely to personal experience is not satisfactory. I must have something to show for it. What I have to show is the extended work of St. Thomas which, to my mind, converges on this discovery. He is the only author I know of whom I can say that the attempt to understand him is, almost always, a wrestle with my own stupidity. In other words his work, written in an ambiente and idiom that are not my own, sends me always back to my mind, urges on me always the really painful and worthwhile task of liberating the desire to understand from the host of other desires that so easily assume its guise. This continual solicitation of the reader's mind is only an extension of that convergence on the mind which is the essence of Aquinas's *œuvre*. Aquinas is something one catches. And one can only hope to show symptoms that are not the superficially similar symptoms of a bee in one's bonnet.

Aquinas had learnt from his master Aristotle, concerning the mind, that *omnino et penitus difficillimorum est aliquam de ea fidem accipere* (*1 de anima*, cap. 1, n. 2) There is much evidence that he took this lesson passionately to heart. He realised that the only durable insights into the mind's life are those which accompany a job well done on the problems, not overtly psychological, that present themselves to the thinker. Now in this indirect approach there lurks the enormous discovery, that as the mind emerges progressively as one and knowable in all that it comes to know, so all that is known and can be known is structurally isomorphic with the mind. The precise significance of that anticipation of the answer which is present in all scientific enquiry begins to reveal itself. The wonderful insight of Plato — learning is recollection, recognition — is deepened and given new power by an attention to the detail of knowing that Plato did not give. It is not, as Plato implied, that 'you knew all along', but that knowing is a dynamic structure that anticipates the real.

Once this convergence on the mind has been effected in us, we can see in the work of Aquinas an open way of communication

between psychological theory and the discussion of other problems. To the theorem of individuation through matter there corresponds the theory of insight into the phantasm. The definition of movement implies a generalisation about the kind of understanding we can have of the world about us. The loose ends which the definition leaves are understood as implying, not the inadequacy of our mind for grasping 'the real', crudely identified with physical process, but the inadequacy of physical process to our mind — and this, incidentally, orientates our mind towards the supremely intelligible realities above it. It suggests, too, that mind-process, unable to be assimilated to physical process, seeks its true paradigm in the divine processions. Finally, we give full expression to the isomorphism of knowing and reality when we find ourselves able to convert the notion of being, the infinitely confused notion which we employ in all our thinking, into the concept of being, which has the superb precision and poise and versatility and unity of the living mind.

The implication of all this for trinitarian theory should be apparent. Isomorphic with all that is — able to enclose all that is in the concept of being — the mind is conformed to the divine exemplar and attends to the word of God by striving to be, most consciously, itself.

If it is established that our mind-process, just as it is never bypassed in any knowing act, just as it has to be formally attended to in metaphysics which consciously enjoys the isomorphism of knowing and being, must provide the grammar whereby we articulate our knowledge of the godhead, we have still to indicate more precisely what that grammar is and how it is able to give intelligence of what is revealed as one God in three persons. To this end, we must attend more closely to the Aristotelian theory of knowledge and especially to its contrast with the Platonic theory. And since it is the thought of Aquinas we are exploring, it suffices to describe that contrast as Aquinas saw it. The Platonic unit of explanation is 'the mind in touch with, the mind able to inspect the world of spiritual forms'. Material things are known only as participating somehow in those forms. It is generally accepted today that Aristotle in his critique of this was unfair to Plato, and it follows that Aquinas in accepting this critique was also unfair to Plato. But what matters is Thomas's account of the inconveniences that would follow from this supposedly Platonic theory. Even if Plato did not hold it like that, it is a convenient

statement of a theory according to which the spirituality of knowledge is, as it were, ready-made, and invites contrast with the Aristotelian account — *quam magis experimur* as Thomas says — according to which the spirituality of knowledge lies in the mind's power to render intelligible the objects of our sense-perception by insight into their images. Thomas's statement that this is closer to experience has been magnificently corroborated by Bernard Lonergan in his book *Insight* and, less, directly, by Maria Montessori in her whole method of educating small children. The point about the Aristotelian theory in the present context is that it substitutes for the notion of the mind as spectator the notion of the mind as dynamic process. The 'I' of 'I know' is not spelt e-y-e. And in this way, the unity of the mind emerges with compelling clarity. As some sort of a spiritual eye it would only be accidentally one in its various acts of perceiving. As the performer of a vital act, which it adapts with growing ease, as its scientific habit develops, to the varied conditions of the to-be-known, it is formally one. In every act, it affirms itself, and that is the *verbum mentis*. Thus, before ever the question arises of applying the idea to the Trinity, there is already an analogy of the word that runs through the whole gamut of human knowing. Certainly the *verbum mentis* is not to be found as such in Aristotle. Certainly Aquinas speaks of it only in the trinitarian context, not in the context of his human psychology, but that does not alter the fact that the notion when he does come to articulate it finds a perfect home in his Aristotelian structure. Studying a great thinker requires a most exact and lively balance between scholarship and the effort to do what the thinker was doing, that is, simply think. If this balance is lost, it is easy to conclude that the whole theory of *verbum mentis* was produced purely in response to a theological demand and is discontinuous with the author's philosophical convictions. The truth is that the theory of *verbum mentis* appears in the trinitarian context as the relevant refinement of the *processio intelligibilis*, itself the centring-in-consciousness of an extensively deployed philosophical enquiry. And this brings us back to our great crux. Thomas introduces the psychological analogy in these words:

Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Ia 27 1 corp.

The crux is: do I read those words as an *ad hoc* picture of the human intelligence, or do I read them as the thinker taking possession of his mind preparatory to turning it to the infinite reality that lies beyond it? There is abundant evidence in Thomas for the second answer. He observes wryly that people get into difficulties over trinitarian theory because they will think of intelligible procession as some sort of a physical process. He is appealing, for what little understanding of the Trinity we can have, to a condition of intelligent introspection that is not easy but whose success is the measure of a thinker's success in his trade. I must say for my part that since I have begun to get some inkling of Thomas's mind, current criticism of the psychological analogy seems to me incredibly coarse. As also seem the statements I hear to the effect that Thomas didn't grasp revelation as 'historique' etc. The question is, was he intelligent, and do you think it important to be intelligent? Finally — the bloody question — do you believe that being intelligent has a reward beyond the facility with which diverse problems are handled, a reward that is an apprehension of the mind as one and central to all its acts, as the paradigm of metaphysics and the image of God?

A Christianisation of Pagan Etymologies

ILONA OFELT, Bonn

Linguistics and theology are mutually independent of each other, according to our modern conception of the limited competence of each branch of learning. The Church Fathers, however, did not think so. The exegesis of the story of the Tower of Babel, the introduction of the Gospel of Saint John, the miracle of Pentecost or the naming of the animals by Adam – to give you a few examples only – induced the Christians to ask the question of the origin of language and its differentiation. They did not answer this question by a theory of language, nor by a history of language, but by a theology of language¹.

Linguistics and theology did not converge only in a theology of language restricted to exegetical problems, but also in the field of ancient linguistics and above all in the field of one of its minor branches, etymology. The Christian notion of God seemed to be absolutely incompatible – to begin at once with the example I want to treat here – with the ancient etymology of *θεός*, god, derived from verbs meaning “to run”, or “to look”, or “to burn” or derived from an adjective meaning “warm”².

By what means could this unbridgeable gulf be overcome?

I want to treat this question by examining the Christian history of the etymologies of the words *θεός* and *deus* respectively.

I. *Θεός*

There are five different etymologies of the word *θεός* in pagan antiquity. The word was derived 1. from *τιθέναι* “to put”, “to

¹ Cf. e. g. A. Borst, *Der Turmbau von Babel* 1, Stuttgart 1957, 218, 92; 2, 1, 1958, 366/404.

² For an incomplete survey of the etymologies of the word *θεός* used by the Church Fathers cf. G. L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique* = God in Patristic Thought, Paris 1955, 25f.

set"; 2. from *τρέειν* "to run"; 3. from *θεᾶσθαι* "to look"; 4. from *αἶθειν* "to burn"; 5. from *θερμός* "warm". Of these the derivations of the word connecting it with the verbs to run and to look were the most frequent.

Herodotos gives us the most ancient derivation of the word in the famous chapter 52 of his second book. There he tells us, referring to oral tradition of the priesthood in Dodona, that the Pelasgians had formerly offered sacrifice together with prayers to all the Gods. These gods however, had neither cognomens nor proper names. The Pelasgians called them by a supraindividual generic name *θεοί* because *κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρῆγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον*. Despite the many commentaries and explanations which have been offered of the passage designating the activity of the gods to which they owed their name *θεοί*, the full religious meaning remains obscure; it seems clear, however, that the gods are those who create order, the arrangers, not the creators of the universe¹.

Such an etymology of the name "god" seems to be most suited to the Christian conception of God as *διακοσμητής*, that means of God as performer of the *διακόσμησης*. But rarely, however, did the Christians have recourse to this derivation, a strange phenomenon, which I can explain only by a lack of interest in or knowledge of Herodotos during the late period of antiquity.

Clement of Alexandria was the first to adopt the Herodotian derivation. In a passage of the *Stromateis*² he says in connection with the divine origin of Law that God is identical with the Covenant, and from the act of fixing the Covenant, the *θέσις*, his name *θεός* is derived. The following equivalents of the expression *θέσις*: order *τάξις*, arrangement *διακόσμησης*, demonstrate that Clement as well as Herodotos does not connect the name of God with the character of creator, but with that of arranger of the universe.

¹ Cf. A. Wiedemann, Herodots 2. Buch, 1890, 237, cautiously generalizing the passage: „benannten die Götter nach ihrer Tätigkeit“. A. van Groningen, Herodot, Historien 3, Leiden 1949, ad loc. reminds us naively of the Pelasgians' not speaking Greek. E. Norden, Agnostos Theos, Berlin/Leipzig 1913, 57 Anm. 1 and F. Schachermeyr, Pelasgoi: Pauly-Wissowa 19, 1, 253/5 do not try to explain. The interpretation of the passage should not neglect to consider the possibility of explaining *νομαί* «pâturage» cf. E. Laroche, Histoire de la racine-nem en Grec ancien, Études et commentaires 6, Paris 1949, 120 — instead of explaining it as «divisions» (thus J. E. Powell, Lexicon to Herodotos, Cambridge 1938, 233).

² Strom. 1, 29, 182, 2.

I cannot give the history of this originally Stoic cosmological expression which was frequently used by the Church Fathers as Gregory of Nyssa, Basil, John Chrysostomus, and Severian of Gabala who after all had learned it from Philo and Poseidonius¹.

This Herodotian derivation of *θεός* from *τιθέναι*, so well coinciding with Christian conceptions of God, reappears in the *Etymologicum Magnum* which was finally compiled from diverse ancient sources in the twelfth century². Following two alternative explanations of God as "the one towards whom we run" or "the running one", to be treated here later, *θεός* is explained as the performer of the action of fixing, more particularly as the creator and the one who is responsible for creation which is called here *κατασκευή* as in a parallel expression of Philo³.

This satisfying Christian solution of the etymological problem of the name God remains unique.

I have to treat of the remaining derivations. I can skip the derivation of the word *θεός* from *θερμός* as it is absolutely obscure and unique even with the pagans⁴.

Of the three etymologies left the one associating *θεός* with running, *θέειν*, is Platonic, the other two associating god with the actions of looking or burning are Stoic.

Plato was the first to connect the derivation of *θεός* from *θέειν* with the old Greeks' astral religion⁵. They had, as he says, observed the motion of the celestial bodies, and as they identified the stars with the gods, they called them *θεοί*, the ones who are running. Later on the name given to the astral gods was used to designate all the other gods as well.

¹ Cf. M. Pohlenz, *Die Stoa* 1, 1947, 78, Philo (aet. mundi 16, 81; 17, 85; spec. leg. 1, 6, 208), Clemens Romanus (cf. *Reallexikon für Antike und Christentum* 3, 196), Orig. (C. Cels. 4, 14; 5, 20; 6, 47), Clemens Al. (Strom. 5, 14, 104, 1), Hippolytos (Ref. 6, 24, 6), Greg. Nyss. (Hexam.: PG 44, 121 B; Op. hom: PG 44, 125 B. cf. Reinhardt, *Pauly-Wissowa* 22, 713 f.), Severian of Gabala (Creat. mundi 1, 3: PG 56, 433) ?, Joh. Chrys. (In cap. 1 Gen. hom. 3: PG 53, 36 A).

² Et. Mag. 404, 42/50.

³ De Cherubim 137.

⁴ Cf. I. Opelt, *Thermuthis als Todbringerin*: *Hermes* 87, 1959.

⁵ Crat. 397 CD. (cf. V. Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle* = *Bibl. des Hautes Études* 279, Paris 1940; J. Derbolav, *Der Dialog Kratylus im Rahmen der Platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie* = *Schriften der Univ. des Saarlandes*, 1953; C. G. Clasen, *Wortdeutungen in Platons Dialogen* = *Zetemata* 21, 1958).

The Stoics adopted this etymology, combining it with the other derivation of the name from *θεᾶσθαι* that means "to look". The stars' two qualities, their motion and their being the cause of looking or seeing, gave them their name *θεοί*¹. This Stoic theory had much influence. We can, for example, trace it in Plutarch's treatise on Isis and Osiris² and in the learned Macrobius³. The grammarian Apollodorus of Athens, one of Aristarchus' pupils, inserted this etymology into his book *On the Gods*, *Περὶ θεῶν*, from which it entered the ancient etymological dictionaries⁴.

It is not only their influence with pagan writers that testifies to the spread of the Platonic-Stoic etymologies, but also the intense polemic roused against it by Christians authors. The chief passage is found as often in the pioneer Tertullian⁵. He states that the derivation of the name *θεός-deus* from motion is incompatible with the majesty and omnipotence of God. Since, however, the Christian God and the pagan gods bear the same cognomen *θεός*, the incompatibility of the pagan etymology with the nature of the true Christian God's being testifies against the correctness of the derivation *θεός* from *θεῶ*. Starting from this premise Tertullian develops a truly Christian history of the word *Deus*. He proclaims *deus* is a "proper name" of God, coined by himself, a root exempt from etymologizing: *simplex nec interpretatorium*. If this is true, it follows from the semantic priority of the One God that the name *θεός* was borrowed from monotheistic conceptions to serve as the designation of the many idols. This conclusion is furthermore proved by the absence of motion in some pagan gods. If the primary signification of the word God is monotheistic and singular, the pagans must prove that the transferring of the Christian name God to the pagan idols has been legitimate. They could do this by demonstrating the identity of essence of the Christian and of the pagan gods.

Clement of Alexandria was the first Christian writer to exploit the connection between God and running. He did so in a passage

¹ Cf. *Stoicorum veterum fragmenta* 2, 300, 13.

² Plut. *Is. et Os.* 60, 375CD. Cf. M. Wellmann, *Ägyptisches: Hermes* 31, 1896, 221f.

³ Macrobi. *sat.* 1, 23, 3.

⁴ Cf. Tolkiehn, *Lexikographie: Pauly-Wissowa* 12, 2, 2442; *Fragmente der Griech. Hist.*, ed. F. Jacoby 244 F 285 with commentary.

⁵ Tert. *nat.* 2, 4 1/6.

in his *Stromateis*¹, where unfortunately the text is doubtful. According to the explanation given by Völker², Clement connects the *ἀπάθεια* with the idea of God, as he is fond of doing. The idea runs as follows: by *ἀπάθεια* man fulfils the Pythagorean requirement of becoming a *monas*, thereby imitating God who is *ἀπαθής* and a *monas*. God's being a *monas* is to be recognized from his name. This is the sentence we are specially interested in: God's name is *θεός* according to the unchangeable state that the good, that means God — this we supply to facilitate understanding, — is in incessant motion.

This earliest Christianisation of the Platonic etymology claims our special attention because of the method applied. If we watch Clement closely, his design by which an old Platonic etymology is rendered acceptable for Christians consists in adopting a metaphorical explanation of the old concrete signification. Whereas Plato conceived the running of God as the motion of the stars, Clement explains God's running as the incessant motion of the good. We may say that Clement performs etymology by means of allegory. Such a procedure is not fortuitous. Clement was closely attached to the school of Alexandria which had been the centre of allegorical exegesis of the Bible. Allegorical elements had already been involved in the explanation of Hebrew proper names. I need not call your attention to the line Philo, Origen, Jerome. Clement's innovation consisted in his applying this method to the Greek language likewise.

Further evidence in support of this observation is provided by Eucherius whose source was, as Altaner says, Jerome³. Eucherius gives us a valuable example of the method of allegorical etymologizing being refined⁴. In his *Instructions* meant to give a short explanation of some basic Christian notions he sums up the "doctrine of some people" as he says, who teach "that *θεός* was a Greek word derived from *θεόσασθαι*, to look." The Christianisation of the ancient etymology consists in a decisive formal and semantic correction: *θεός*, explained as "the one (the star) that is the cause of seeing", a word-form we should call a causative, is explained by Eucherius as "the one who sees", a

¹ Clem. Al. *strom.* 4, 23, 151, 2f.

² W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* = TU 57, 1957, 532. 584.

³ B. Altaner, *Patrologie*, 5. Auflage, Freiburg 1958, 419.

⁴ Euch. *instr.* 2, 159 Koetschau.

word-form we should call a *nomen agentis*. God's seeing is not concrete, but it designs the foresight of God.

After Eucherius, but before the year 701, is to be dated the Christian source whence James of Edessa took his knowledge for the explanation of homilies delivered by Severus of Antioch between 512 and 518¹. James composed a Syriac scholion on the *Schem hammephorasch* which means secret name of God or the Tetragramm. Wanting to demonstrate that *Jahwe* or *Adonai* is no ghostword, as we should say, James starts with the general observation that the original meaning of Greek and Hebrew words is not nonsensical. This he proves with the pagan derivation of the Greek name *θεός* from the verbs to run or to look or to burn. James' following argumentation is so interesting that I give it in translation: "and if somebody should like to he might even quote words of the Scripture signifying the same as these three derivations: for God is swift, foreseeing everything and punishes ardently". Even more striking than such allegorizing etymology based on Scriptural citations² are James' following statements: "I do not omit to say that the Greek word Zeus, which is often used by pagan authors, has not been chosen without reason nor is it devoid of derivation. For Zeus is in Greek the one who gives life; and if this word were not hateful for Christians because of his (the god's) cult and because of his reverence with the pagans, even we, the Christians, would not have refused to use it for the God of the universe, the one who in truth has no name; as we confess as true that He is the one who gives life to the universe."

John of Euchaita who lived in the eleventh century took from the same source as James of Edessa his versified etymologies³. He repeats the derivation from to run, to look, to burn. There is no methodical progress in comparison with James of Edessa.

The utmost refinement of allegorical etymologizing is to be found in the *Etymologicum Gudianum*⁴. The method of this is to

¹ The Syriac text (Manuscript Brit. Mus. Add. 12159) has been edited with a translation by E. Nestle, Jakob von Edessa über den Schem hammephorasch: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 32, 1878, 465. A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, 1922, 248/56 does not refer to this text of which he seems to be ignorant; cf. Jacoby FGH 244 F 285.

² Matth. 12, 28; Luc. 11, 20; Joel 2, 3; Num. 24, 9, 3. Hebr. 12, 29. Act. Ap. 17, 28.

³ John Maur. of Euchaita 2/5 Reitzenstein.

⁴ Et. Gud. 259 (Sturz).

explain the Bible by pagan etymologies. The complicated article *θεός* assembles precious old material which for lack of time I cannot analyze here. It contains the three derivations to run, to burn and to see. The last etymology serves to explain the Bible, for it explains why in the 6th verse of the 82nd psalm: "those who see God with the eyes of their heart" are called *θεοί*, gods, that means those who see.

A later etymological dictionary, the *Etymologicum Magnum* mentioned already, which was composed in the twelfth century, contains besides the Christianisation of the Herodotian etymology of God = "the arranger", "the creator", a double derivation of *θεός* connected with *θέειν*, for *θεός* designates the one towards whom we are running. This device of a Christian grammarian (?) is connected with the derivation of God's name from astral religion which had explained God as "the running" (star). This somehow awkward patching together of disparate material is crowned by the compiler's observation: the derivation of *θεός* from movement is historically to be explained by the fact that primitive religion was astral and this derivation is valid for the name God without regard to astral religion. Such a conception is in diametrical opposition to Tertullian for whom the ontological priority of God corresponded to a semantic priority of his name¹.

II. Deus

The history of the Latin etymologies of God is much less complicated. Whereas no particular one of the five pagan Greek derivations prevailed with the Christians, one etymology dominated in the Latin west. It consisted in the equation of Latin *deus* with the Greek *τὸ δέος* "fear".

We may trace this derivation back to Festus naming four derivations of *Deus* all of which display a method favoured by the Latin grammarian, Aelius Stilo, who modelled Latin etymologies on Greek derivations².

This etymology is applied by Ambrose in his treatise *On Belief*³. Explaining the title of God *dominus et deus* Ambrose says the two words referred to the majesty and power of God. He proves it with passages of the Scripture⁴ and draws the conclusion that the title refers either to the omnipotence of God or to his seeing

¹ Cf. p. 534, footnote nr. 2.

² De fide 1, 7 (PL 16, 553).

³ Festus 62 Lindsay.

⁴ Jer. 16, 21; Jes. 42, 8.

everything (we notice the influence of the Greek etymology ἀπό τοῦ θεᾶσθαι) or to his being held in awe and feared by everyone.

The only really interesting use of the derivation is made by Cassiodorus¹. Explaining the first verse of Psalm 21 "my God, my God, why hast thou forsaken me?" Cassiodorus adds an etymological digression. *Deus* is the Greek word fear and such is the origin of the expression. As a proof Cassiodorus uses a verse of Statius which referred to an Epicurean theory that fear had given birth to religion.

Once more, commenting on the introduction of the 49th psalm Cassiodorus has recourse to the derivation of *deus* as signifying the object of fear or awe. He says the expression *deus deorum dominus* did not convey all God's attributes yet it represented the utmost effort of man to express God's majesty. The name God *deus* as object of fear has turned into a surrogate for God's proper name, the secret name *Adonai*².

I come to the conclusion.

The Christian history of the pagan etymologies of the name God is a significant example of the interaction between ancient pagan and Christian cultures. This interaction — let me thus translate the technical term *Auseinandersetzung* used by Professor Dölger and Professor Klauser to designate a special field of patristic studies — proceeds where specifically pagan representations, notions or doctrines are concerned by a dialectical process from polemic to final acceptance through Christianisation, a process to which the continuity of our European culture is due.

Whereas Tertullian considered the name God to be beyond linguistics, — this means that he thought linguistics should cease where theology commenced its research, — Clement of Alexandria achieved the interpenetration of both by a most significant compromise. The pagan derivation was rendered acceptable for Christians by means of metaphorical exegesis. Allegory had been applied before to the explanation of Hebrew proper names, and Clement transferred it to the explanation of Greek expressions. His innovation was carried further and developed by Eucherius, Jerome, Ambrose, James of Edessa and the Christian compilers of the Byzantine etymological dictionaries. This etymologizing based on allegory stretched to the theory of word-formation and

¹ In ps. 21, 1 (PL 70, 153 B).

² In ps. 49, 1 (PL 70, 348 D).

comprised even complicated semantic transpositions. The basis of the new method was the literal pagan interpretation now explained as metaphorical and adapted to Christian doctrines. James of Edessa made use of scriptural proof. In the end the process tended to the reconciliation of linguistics with theology; pagan etymologies served to expound the Bible. James of Edessa's acknowledgement that a refusal to adopt the name Zeus for the Christian God was etymologically wrong and based only on ideological resentment, and furthermore the argument of the compiler of the *Etymologicum Magnum* pointing to the linguistic priority of the polytheistic meaning of God mark the victory, the temporary victory, of historical linguistics over theology aided by allegory.

Logical Empiricism and Patristics

I. T. RAMSEY, Oxford

1. As Professor H. A. Wolfson reminds us, despite "occasional outbursts of opposition" to philosophy, "once philosophy was introduced into Christianity in the second century it had a continuous history among both the Greek Fathers and the Latin Fathers"¹. In short, while patristic theology could not always do with philosophy, still less did it do without it. But from the Fathers to the present time there have been those who have said that philosophy compromised theology as much as it assisted it. Many quite different from David Hume could nevertheless speak with him of "those dangerous friends or disguised enemies to the Christian Religion who have undertaken to defend it by the principles of human reason"².

Now, as is well known, in Great Britain, the United States and in Scandinavia, there prevails in philosophy an approach known as logical empiricism, an approach which can all too readily be condemned and dismissed as mere positivism, or antimetaphysical. Here it might seem is no possible kind of friend; nothing disguised about the enmity. Here is something which could be of no possible help to Christian philosophy. But the purpose of this paper is to suggest that this judgment is mistaken: and that, on the contrary, we may have from contemporary empiricism, albeit a mellowed and chastened empiricism, insights and techniques which can be of very positive help to us in any critical assessment of patristic theology, and which can enable us to see better the significance of traditional problems, even if in some cases it compels us to see through them.

2. It had long been supposed, explicitly or implicitly, that all language is basically descriptive — exhortations, exclamations,

¹ The Philosophy of the Church Fathers, Vol. I, Cambridge, Mass. 1956, Ch. 1, p. 14.

² An enquiry concerning Human Understanding, Sec X Pt. II, para. 100.

and so on, being only unimportant complications. "The tomato is red" and "The soul is immortal" only differ (it was assumed) in so far as souls differ from tomatoes, and immortality from redness. Both propositions display the all-important Subject-Predicate form; their verbal form is a reliable guide to their logical form; their nouns describe things, their adjectives describe properties. What is not in this world, is in some other "world". But to make theology descriptive of another — separate — counterpart world is to raise difficulties, not only about the meaning and verifiability of theological language, but also about the relation of any such "other" world to this one. Do not let us look, then (says logical empiricism), for an ontological diversity of different worlds — look rather for a logical diversity of languages about one world, and let us expect to find logical problems which are problems about the use of words. What seemed once to be puzzles about facts, become puzzles about language.

The lesson, then, we may learn from contemporary empiricism is two-fold:

I. Before rushing to facts, linger over theological language; be sure to give it the oddness, the non-descriptive character it must have in order to be suitable currency for what it talks about.

II. Do not look for meaning over vast acreages of shadowy facts in a counterpart world. Look for it, primarily, in situations including but transcending the spatio-temporal, situations which the language contrives to evoke and express. Make no mistake; for here is where I diverge from some of my empirical colleagues. I do not by any means suggest that we should give up all question of ontology; but I do suggest that we ought to be more circumspect and cautious about it.

Moving now to the more particular point of this paper, it follows from this approach that doctrines are not rightly understood as descriptions of God; they provide rules for, guides to, the best ways of theological talking that we can devise. Christian Doctrines are the most reliable guide we can produce to the best ways of talking about what God has done in Christ. Doctrines are not photographs of God delivered unambiguously through the conciliar post-bag; they are essays in language, man's endeavours to grapple as consistently and reliably as possible with a mystery about which (*pace* Wittgenstein) he cannot be silent. They are rules for significant stuttering.

3. Let us illustrate the bearing of all this on patristics by reference to just one doctrine — the *communicatio idiomatum* often described as the principle of the interchange of the properties (*ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων*) — though for contemporary empiricists the title: interchange of names (*ἀντίδοσις τῶν ὀνομάτων*) obviously promises better things. We are all familiar with expositions of the doctrine in terms such as these: While the human and divine natures in Christ were separate, the attributes of either can be freely interchanged and predicated of the one person of the Saviour, because of the union of the natures in that one person. It was, as we are told, anticipated in Tertullian¹, used by Origen² and Augustine³, and came to full fruition in Athanasius⁴, being put to good account by Cyril of Alexandria⁵ and Leo⁶ and restated in the creed of Chalcedon⁷. On the other hand, it puzzled and offended Apollinarius who disliked the degree of separation which the principle seemed to involve and felt compelled to make by contrast such paradoxical assertions as: 'God was born', 'God was crucified', 'God died' so as to spot-light the one nature⁸. It also puzzled Eutyches⁹ who, in this respect like Apollinarius

¹ Adv. Prax. 27, "We see the double status, the two not confused but conjoined in one person, God and man". 29, "And the peculiar properties of each substance are preserved intact, so that in him the spirit conducted its own affairs, that is the deeds of power and work and signs . . . and the flesh underwent its sufferings". Cp. De Carne Christi 5. Adv. Marcionem II 27.

² De Principiis II 63. "All through the Scriptures, not only are human predicates applied to the divine nature, but the human nature is adorned by appellations of divine dignity."

³ De Trinitate I 13, 28.

⁴ Or. c. Ar. III 31–33, cf. IV 6. 7.

⁵ Cyril ad Nest. II 1, 72 ff. "Since it was the body which had become his own that suffered these things, he himself is said to have suffered on our behalf"; and "inasmuch as it was his own body which by the grace of God tasted death on behalf of everyone, he himself is said to have suffered that death."

⁶ Tome of Leo, esp. 4. 5. "Each nature keeps its own characteristics without diminution . . . one and the same person is truly Son of God and truly Son of Man."

⁷ Hahn § 146, Denzinger § 148.

⁸ See J. F. Bethune-Baker, Introduction to the Early History of Christian Doctrine, 1933, p. 246. Also H. A. Wolfson, loc. cit. Ch. XVI. Sec. IV (a) and J. Draeseke, Apollinarius von Laodicea, Leipzig 1892 (TU 7), p. 345, l. 27. H. Lietzmann, Apollinarius von Laodicea, Tübingen 1904, p. 257, l. 15 as quoted by Wolfson on p. 434.

⁹ See H. A. Wolfson, loc. cit. 444–445; Conc. Const. Sessio VII (Mansi, VI. 744) quoted H. Bettenson, Docs. Chr. Church, p. 69.

could not see how, with one person, there could be other than one nature.

Now, so long as we regard language as homogeneous and descriptive, it is difficult to avoid the kind of misgivings voiced by Apollinarius and Eutyches respectively. Nor did orthodoxy help its cause in attempting to explain the principle by using analogies from descriptively given phenomena. It was of no help whatever to perpetuate the description-myth by taking wine and water as an account of *perichoresis*¹. We return to the point later.

Orthodoxy takes something of a turn for the better with Augustine, who considers the union of the natures as having some analogy in ourselves²: for here we may detect a "hunch" that language about "ourselves" is not plainly descriptive, and for that reason can therefore be a promising foundation for theological utterance. The case begins to be positively hopeful when the concept of mystery also comes to have a place in the discussion³.

But we shall be wise to curb our enthusiasm, and limit our excitement. For over all this kind of argument is the suggestion that the 'mystery' only arises because the facts happen to be much more complicated than we have yet described them. Are we really thinking, even of mystery, still in terms of "natures" — in terms of descriptive facts yet undiscovered?

4. Contemporary empiricism approaching such a doctrine as that of *communicatio idiomatum* would argue that here is a doctrine which gets into hopeless difficulties when it is developed on the assumption that all language is homogeneously descriptive, and still worse when it seeks descriptive 'explanations' whose life on that account is doomed from the start.

Let us see the doctrine, rather, as first and foremost offering an important logical solution to a problem about language.

¹ Cp. H. A. Wolfson, pp. 418–428 esp. "The attempt on the part of the Fathers to explain the interchange of properties by their perichoresis into one another really means an attempt to explain it by the analogy of the Stoic 'mixture'" (p. 420).

² De Civ. Dei XIII 24.

³ As with Gregory of Nyssa in Oratio Catechetica 10. 11. But he goes no further than to say "Let one accept only what is fitting in the likeness, but reject what is incongruous". Cp. Augustine Epist. 137, 3, 11. At the same time both Gregory and Augustine emphasise the point that we can hardly expect to have explanations of christological union, when we cannot even find explanations "of the manner in which the soul is so united to the body as to constitute the one person of a man". (Augustine Epist. 137, 11).

I. The Problem. The problem is that of having two sorts of language about Jesus. On the one hand: he was hungry, he was tired, he had compassion, he wept. On the other hand: by him were all things made, he is eternal, glorified, he will judge the world. Do not let us say: here are two separate "natures". Or rather: do not take such an assertion as if it were descriptive, giving the elements in a quasi-scientific Christological synthesis. Take it as a picturesque way of saying: here are two logically different languages.

A problem immediately arises because two logically different languages cannot be readily mixed without committing the logical blunder of type-trespass¹, without generating nonsense such as the following: "Muscle = $\sqrt{\text{tendon}}$ " (mixing the languages of physiology and mathematics); "The State is a Wage-earner" (mixing language about a Class and language about its members).

II. The Solution. And the solution? Two logically different languages can, however, be united (the principle suggests) by language of a different logical order altogether. "Person" must therefore have a logical behaviour different both from terms descriptive of public behaviour – "weeping", "being hungry" and "tired", and from (so-called) "divine" phrases, e. g. "glorified", "eternal". It must indeed be a highly peculiar word. Already we have a word whose logical kinship with 'God' is assured.

But in all this there is no need to invent two or three sorts of fact. For however odd the logic of "Person" is when used in this way, we know that any complex assertion about the "one person" is to be understood by reference to an act of worship, something which is 'what's seen' and more than 'what's seen', something which is genuinely mysterious, something whose focus is Jesus Christ. In this sense I think that Nestorius' remark², "*Separo naturas, sed conjungo reverentiam*" ('Natures' distinguished; but 'unity' and 'reverence' go together) can be accepted without too strained an interpretation.

If now we wish to have illustrations of the logical point which the principle endeavours to make, the water and wine image is

¹ See Bertrand Russell and A. N. Whitehead, *Principia Mathematica*, Introduction. Ch. II. Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, pp. 53, 135, 185, 188. Gilbert Ryle, *Categories* (Ch. IV of *Logic and Language Series II* ed. A. G. N. Flew).

² See J. F. Bethune-Baker loc. cit. p. 262; Bazaar of Heracleides (G. R. Driver and L. Hodgson) p. 312 Cp. PG 77, 193.

plainly hopeless. Why? Because "water" and "wine", and (say) "soft drink" or "beverage" for the mixture, all these are logical kinsmen — same-type words belonging to descriptive language. Here is a picture utterly devoid of merit. To parallel 'Person' and 'I' is better, for "I" is a word which interlocks with a vast variety of language. We say of "I" — "I'm a neurotic", "I'm a wage-earner", "I'm a child of God", "I've a soul", "I've a body". The parallel is bound of course to be ultimately inadequate in so far as phrases which show logical kinship with "my soul" are not those which gave rise to problems about Jesus. But so far, so good and the discussion could continue.

5. Meanwhile, let no one weep for the ontology that is lost, or the descriptive view of language it was invented to satisfy. Let our approach to doctrine be dominated by an eye for that odd, variegated language which Christian doctrine must display if it is to be appropriate to its topic. Nor is this a suggestion which comes from the side of philosophy alone. Many years ago Dr. Bethune-Baker added a footnote to the chapter on Arianism in his *Early History of Christian Doctrine*, to which I have called attention elsewhere: "All attempts to explain the nature and relations of the Deity must largely depend on metaphor, and no one metaphor can exhaust these relations . . . From one point of view Sonship is a true description of the inner relations of the Godhead: from another point of view the title Logos describes them best. Each metaphor must be limited by the other¹." We may be logically nervous over "description" and "describe", but to take that footnote seriously would involve a re-writing of patristic theology from quite a new and valuable standpoint — and one which Dr. J. N. D. Kelly may have had in mind recently when he pleaded that we should linger longer on language before rushing to compare incomparables: "It was the failure" says Dr. Kelly "to appreciate . . . changes of viewpoint and language which caused Petavius and all his successors down to the present day to stigmatize the theology of the Apologists and Hippolytus as vitiated by a radical strain of subordinationism. The generation of the Word, they observed, was connected with the creation of the universe and seemed to depend upon an act of the Father's will; and the whole existence of the Word prior to His generation seemed exceedingly ill-determined, not to say dubious.

¹ Loc. cit. p. 160. Cp. my comments in *Religious Language* pp. 183–4.

Many of you will recall Bethune-Baker's closely associated criticism of the Apologists to the effect that 'neither Justin nor Tatian nor Theophilus . . . would seem to have clearly conceived a hypostatic distinction in the being of God Himself — the distinction is found externally in relation to the world . . . the hypostasis of the Logos is conceived only in the work of revelation'. The modern theory which attributes to these early fathers what is called an 'economic Trinitarianism' is the logical corollary of these premisses. According to this the Trinity which, for example, Irenaeus proclaims is really no more than a Trinity of revelation — that is, God in His intrinsic being is an undifferentiated unity, but is revealed as three Persons in creation and redemption: the threeness belongs not to His essential being, but to the 'economy'. And the justness of this account seems confirmed when we read in Hippolytus that the plurality of persons (*πρόσωπα*) is a feature, not of the Godhead Itself, but of the *οικονομία*. [Yet] If my suggestions are right, these criticisms and interpretations are all misplaced because they attribute to the second- and third-century fathers the preoccupations and ideas of the fourth century." "The net result", as Dr. Kelly has said earlier, "has been a serious distortion of the theses the pre-Nicene fathers were concerned to put forward"¹.

What I then look for is a new and promising rapprochement between philosophy and patristics. The philosopher will bring to patristics no cut and dried system, no super-science as a disguised enemy or dangerous friend. Instead, he brings insights into language, and appreciation of empirical complexities which will enable us to gain new appreciation of the issues over which the Fathers wrangled. Some of their discussions we may discover to be very unprofitable. But other regions may take on a new intelligibility and significance — being all the more easily related to that discernment and commitment which is their origin in Christian Faith. Here indeed — for the first time — where the dominant interest of the philosopher is in the diverse language of the Fathers — we have an unusual, but none the less welcome, example of a discipline at once genuinely philosophical and genuinely Christian.

¹ Proc. Oxford Society of Historical Theology 1956–57, Presidential Address, pp. 13, 12.

FELIX JACOBY

Kleine philologische Schriften

Herausgegeben von

HANS JOACHIM METTE

Band I: 1961. VIII, 559 Seiten – gr. 8° – 78,— DM

Band II: 1961. V, 326 Seiten – gr. 8° – 56,— DM

(Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft
bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin,
Heft 21, I und II)

Der Name von F. Jacoby wird immer in Verbindung mit seiner monumentalen Sammlung und Kommentierung der „Fragmente“ der griechischen Historiker sowie seinen zahlreichen Sonderarbeiten zu diesen (vgl. die Auswahlen von Herbert Bloch und Stefan Weinstock) genannt werden. Jacobys Interessen beschränken sich jedoch in keiner Weise auf dieses Fachgebiet, vielmehr behandeln seine Publikationen den gesamten Bereich der griechischen und lateinischen Philologie, einschließlich ihrer gegenwärtigen humanistischen Wirkung. Er hat grundlegende Aufsätze zum griechischen Epos und zur griechischen Lyrik, zur lateinischen Komödie, zum lateinischen Lehrepos und namentlich zur lateinischen elegischen Dichtung geschrieben, die ihre geschichtliche Bedeutung behalten werden. Diese Aufsätze sind aber oft nur schwer erreichbar. So erscheint hier eine Auswahl aus den zahlreichen Editionen außerhalb des engeren Fachgebietes der griechischen Historiker, in gegenwärtiger Orthographie und in einer auf die heutige Zitierweise abgestellten Fassung.

Bestellungen durch eine Buchhandlung erbeten



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

WILHELM HARTKE

Vier urchristliche Parteien und ihre Vereinigung zur Apostolischen Kirche

I: 1961. XIV, 401 Seiten — gr. 8° II: 1961. II, 390 Seiten — 1 Falttafel — gr. 8°
Beide Teile zusammen 138,— DM

(Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft
bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin,
Heft 24/I und II)

Der Verfasser arbeitet nach der literargeschichtlichen Methode die drei Hauptquellen der Überlieferung über Jesus heraus; er deutet die Redenquelle als ein zu Lebzeiten Jesu geschriebenes Tagebuch eines Jüngers, setzt die beiden andern in das Jahr 43/44 und beschreibt die Entstehung der Evangelien. Dann geht er den gesellschaftlichen, den geistigen und — unter Ausnutzung aller, auch bisher übersehener Angaben und Andeutungen — den persönlichen Motiven nach, die bald nach dem Tode Jesu zur Bildung von vier wichtigen Gruppen geführt haben, den Paulinern, den Deuterojohanneern, den Philippinern in Kleinasien und den von Antiochia ausgegangenen Petrinern. Jede Gruppe hatte wenigstens ein Evangelium, die beiden erstgenannten außerdem Briefe und entweder eine Apostelgeschichte oder eine Apokalypse. Besonders an den Petrusbriefen und am Judasbrief wird dargelegt, wie unter dem Druck der domitianischen Verfolgung in Kleinasien von zwei bedeutenden Männern die Einigung der vier Gruppen hergestellt und unter dem Zeichen „Petrus und Paulus“ die Katholische Kirche gegründet wurde, die nun die Gläubigen für ihre Interessen in Anspruch nahm und von dem Kampfe gegen den Mammon und für die Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden abzog. Die Schriften der vier Gruppen wurden schon damals zu einem Neuen Testament zusammengestellt, dem der Hebräerbrief und der Jakobusbrief noch nicht angehörten. Der Text der Schriften wurde damals der sogenannten Beta-Rezension unterzogen. Es wird weiterhin ausführlich gezeigt, wie sich dieses älteste Neue Testament bald vervollständigt und allmählich auf zwei Wegen, von Ephesos und von Rom-Alexandria her, durchgesetzt hat, wobei die Textformen und die hier zum ersten Mal genau untersuchten Reihen objektive Kriterien abgeben.

Bestellungen durch eine Buchhandlung erbeten



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

- Studia Evangelica.** Papers presented to the International Congress on "The Four Gospels in 1957" held at Christ Church, Oxford, 1957. Edited by Kurt Aland, F. L. Cross, Jean Danielou, Harald Riesenfeld and W. C. van Unnik [Bd. 73]
1959. XI, 813 S. – 1 Kunstdrucktaf. – gr. 8° DM 88,– (vergriffen)
- Hans Dieter Betz:** *Lukian von Samosata und das Neue Testament.* Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti [Bd. 76]
1961. XIV, 287 S. – gr. 8° DM 36,50
- Studia Patristica III.** [Bd. 78] 1961. XII, 432 S. – gr. 8° DM 35,50
- Studia Patristica IV.** [Bd. 79] 1961. X, 534 S. – 1 Taf. – gr. 8° DM 44,50
- Studia Patristica V:** Vorliegender Band
- Studien zum Neuen Testament und zur Patristik,** Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargestellt. Herausgegeben von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte [Bd. 77]
1961. VIII, 378 S. – 1 Titelbild – gr. 8° DM 51,–
- Harald Hegermann:** *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittel im hellenistischen Judentum und Urchristentum* [Bd. 82]
1961. XIX, 220 S. – gr. 8° DM 25,–

In Vorbereitung befinden sich:

- Hans Lietzmann:** *Kleine Schriften.* Band III: Studien zur Liturgie- und Symbolgeschichte. Zur Wissenschaftsgeschichte [Bd. 74]
- Didascaliae Apostolorum Canonum Ecclesiasticorum Traditionis Apostolicae versiones Latinae** rec. Erik Tidner [Bd. 75]
- Studia Patristica VI.** Papers presented to the Thrd International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959. Edited by F. L. Cross [Bd. 81]
- Berthold Altaner:** *Kleine patristische Schriften* [Bd. 83]
- Friedhelm Winkelmann:** *Die Textbezeugung der Vita Constantini des Eusebius von Caesarea* [Bd. 84]
- Traugott Holtz:** *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* [Bd. 85]

Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte

Herausgegeben von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte
der Deutschen Akademie der Wissenschaften

Seit 1953 sind erschienen:

- Origenes.** Werke. XII. Origenes Matthäuseklärung. Dritter Teil: Fragmente und Indices, 2. Hälfte. Herausgegeben von Erich Klostermann und Ludwig Früchtel [Bd. 41, 2]
1955. VIII, 490 S. – gr. 8° Brosch. DM 50,– Lederin DM 52,–
- Die Pseudoklementinen I. Homilien.** Herausgegeben von Bernhard Rehm †. Zum Druck besorgt durch Johannes Irmischer [Bd. 42]
1953. XXIV, 281 S. – gr. 8° Neuauflage in Vorbereitung
- Eusebius.** Werke. VIII. Die Praeparatio evangelica. Herausgegeben von Karl Mraz. Erster Teil: Einleitung – Die Bücher I bis X [Bd. 43,1]
1954. LX, 613 S. – gr. 8° (Brosch. vergriffen) Lederin DM 60,–
Zweiter Teil: Die Bücher XI bis XV – Register [Bd. 43,2]
1956. VI, 590 S. – gr. 8° Brosch. DM 54,– (Lederin vergriffen)
- Theodoret.** Kirchengeschichte. Herausgegeben von Léon Parmentier. Zweite Auflage bearbeitet von Felix Scheldeweller [Bd. 44 (19)]
1954. XXXII, 445 S. – gr. 8° 3. Auflage in Vorbereitung

Koptisch-gnostische Schriften I. Die Pistis Sophia – Die beiden Bücher des Jeſu – Unbekanntes altgnostisches Werk. Herausgegeben von Carl Schmidt. Zweite Auflage bearbeitet von Walter Till [Bd. 45 (13)]

3. Auflage 1959. XXXII, 424 S. – gr. 8°

Brosch. DM 22,– (vergriffen)

Hippolytus Werke. IV. Die Chronik. Hergestellt von Adolf Bauer. Durchgesehen, herausgegeben und in zweiter Auflage bearbeitet von Rudolf Helm [Bd. 46 (36)]

1955. XXXII, 218 S. – XI Tab., dav. 2 auf Ausschlagtaf. – gr. 8° 3. Aufl. in Vorbereitung

Eusebius Werke. VII. Die Chronik des Hieronymus. Herausgegeben und in 2. Auflage neu bearbeitet von Rudolf Helm [Bd. 47 (24. 34)]

1956. LII, 541 S. – gr. 8°

Brosch. DM 83,– Lederin (vergriffen)

Die Apostolischen Väter I. Der Hirt des Hermas. Herausgegeben von Molly Whittaker [Bd. 48]

1956. XXVI, 115 S. – 7 S. Beilage – gr. 8°

Brosch. DM 17,–

Origenes Werke. IX. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars. Herausgegeben und in zweiter Auflage neu bearbeitet von Max Bauer [Bd. 49 (35)]

1959. LXIV, 404 S. – gr. 8°

Brosch. DM 68,– Lederin DM 71,–

Sozomenus. Kirchengeschichte. Herausgegeben von Joseph Bidez. Eingeleitet, zum Druck besorgt und mit Registern versehen von Günther C. Hansen [Bd. 50]

1960. LXVIII, 525 S. – gr. 8°

Brosch. DM 77,– Lederin (vergriffen)

Clemens Alexandrinus II. Stromata Buch I–VI. Herausgegeben von Otto Stählin. In dritter Auflage neu herausgegeben von Ludwig Früchtel. [Bd. 52 (15)]

1960. XIX, 540 S. – 4 Abb. auf 3 Tafeln – gr. 8°

Brosch. DM 65,– Ganzleder DM 68,–

In Vorbereitung befinden sich:

Die Pseudoklementinen II. Rekognitionen. Herausgegeben von Bernhard Rehm. Zum Druck besorgt von Franz Paschke [Bd. 51]

Clemens Alexandrinus III. Stromata Buch VII und VIII. – Excerpta ex Theodoto – Eclogae Propheticae – Quis dives salvetur – Fragmente. Herausgegeben von Otto Stählin. In zweiter Auflage neu herausgegeben von Ludwig Früchtel

Origenes Werke VI. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. I. Teil: Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus. Herausgegeben von W. A. Bachrens. In zweiter Auflage neu bearbeitet von Max Bauer

Ausführlicher Prospekt steht auf Wunsch zur Verfügung

Über lieferbare Werke aus der gleichen Schriftenreihe, die vor 1945 erschienen sind, gibt der Verlag auf Anfrage Auskunft.



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

14 DAY USE

RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

CIRCULATION DEPARTMENT

This book is due on the last date stamped below, or
on the date to which renewed.

Renewed books are subject to immediate recall.

REC'D LD OCT 19 '73 -1 PM 7 0

MAY 1 1980

June 1

REC. CIR. MAY 18 '80

NOV 30 1980

Dec. 30/80

Jan 30/81

REC. CIR. JAN 26 '81

LD21-35m-2,'71
(P2001s10)476-A-32

General Library
University of California
Berkeley

U. C. BERKELEY LIBRARIES



C047431001

